Sammlung Göschen

Neutestamentliche Zeitgeschichte

Von

Prof. D. Dr. W. Staerk

II

Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter

Mit einer Planskizze

Erbrins 7.23

Sammlung Göschen

Neutestamentliche Zeitgeschichte

Von

Prof. D. Dr. W. Staerk

in Jena

II

Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter

Mit einer Planskizze

Zweite, verbesserte Auflage

Durchgesehener Neudruck

Berlin und Leipzig

Vereinigung wissenschaftlicher Verleger

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

1920

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig. 866520

Inhaltsverzeichnis.

3. Teil.

Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter.

	Seite
§ 1. Die Jüdische Kirche	5— 10
§ 2. Tempelkultus und synagogale Gemeinschaft	10— 23
§ 3. Gesetzliches Leben und sittliches Streben	23— 38
§ 4. Die kirchliche Zucht	38— 40
§ 5. Missionseifer und Missionserfolge	41— 53
§ 6. Die religiösen Vorstellungen	53— 74
§ 7. Die nationale u. universale Zukunftshoffnung	74— 95
§ 8. Die individuelle Frömmigkeit	95—108
§ 9. Orientalisch-hellenistische Einflüsse auf die Jüdische Religion	108—131
Anhang: I. Über das jüdische Kirchenjahr und Kalenderwesen	132—138
II. Zur Literaturgeschichte	139—150
Plan des herodianischen Tempels mit Erklärung	151

Literatur.

Vgl. auch die zu Band I genannte Literatur.)

(Aus der Fülle von Literatur seien hier nur einige wenige neue Werke von grundlegender Art genannt, von den älteren nur diejenigen, die durch die neuere Forschung noch nicht überholt sind. Für alles Weitere wird der Leser auf Schürer und Bousset verwiesen.)

Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu. Leipzig. ^{4}II—^{4}III. 1909.

Bousset, Die Religion d. Judentums im nt. Zeitalter. Berlin. ^{2}1906.

Holtzmann, Neut. Zeitgeschichte. Tübingen. ^{2}1906.

Felten, Neutestam. Zeitgeschichte. Bd. II. Regensburg. 1910.

Harnack, Die Mission u. d. Ausbreitung d. Christentums i. d. ersten drei Jahrhunderten. Leipzig. 2 Bd. ^{2}1906.

Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig. 1913.

Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs, Paris. 1909.

Stähelin, Der Antisemitismus d. Altertums. Basel. 1905.

v. Gutschmid, Vorlesungen über Josephos' Bücher gegen Apion (Kleine Schriften IV, 336 ff.) Leipzig. 1893.

Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T's. Göttingen. 1903.

Jeremias, Babylonisches im N. T. Leipzig. 1903.

Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie. 2 Bd. Stuttgart. 1831.

Dähne, Gesch. Darstellung der jüd.-alexand. Religionsphilosophie. Halle. 1834.

Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie. Paris. 1908.

Windisch, Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum. Leipzig. 1909.

3. Teil.

Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter.

„Wer behauptet, die Thora sei nicht vom Himmel, der hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt."
Sanhedrin X, 1.

§ 1. Die Jüdische Kirche.

Die Religion Israels auf der Höhe der geschichtlichen Entwicklung der Nation war eine ausgeprägte Volksreligion, aber freilich mit einer starken prophetischen Unterströmung, in der die von ihrem Ursprung her ihr eignende Tendenz zum religiös-sittlichen Universalismus immer kräftiger in die Erscheinung trat. Das Judentum zur Zeit Jesu und der apostolischen Mission war eine den Schranken der Nation längst entwachsene Weltreligion, aber freilich mit einem starken, das Erbe der Vergangenheit verratenden Zuge zum nationalen Partikularismus. Jene war eine antike politische Religion, dieses eine national verschränkte Kirche.

Die Anfänge der jüdischen Kirche reichen zurück bis in die Zeit des Unterganges der Nation im 6. Jahrhundert v. Chr. Das Israel, das diese Katastrophe überdauerte, trug bereits die Keime zu der kirchlichen Neubildung der Religion in sich, die uns im späteren Judentum begegnet und die durch den Anspruch der

Allgemeingültigkeit bei ungebrochener völkischer Exklusivität gekennzeichnet wird. Charakteristische Gedanken begegnen schon auf den ersten Stufen dieses Entwicklungsprozesses. Deuterojesaia (d. h. der Verfasser der in Jes. 40—55 enthaltenen Hymnenkränze) spricht es klar aus, daß Israel von seinem Gotte den hohen Beruf bekommen habe, ein „Licht für die Völker", d. h. der Missionar der Heidenwelt zu werden (vgl. Jes. 42, 1; 49, 6). Maleachi (d. h. der Verfasser der anonymen Schrift am Ende des Prophetenkanons) betont, daß die Götter der Heiden nur Erscheinungsweisen des einen Jahwe, des Herrn Himmels und der Erde, seien, und daß darum aller Kultus eigentlich diesem einzigen Gotte gelte (Mal. 1, 11). Von Anfang an also findet sich im Judentum der alte, von den Propheten zum Siege gebrachte Glaube an den einen überweltlichen Gott in engster Verknüpfung mit der Überzeugung von dem Recht und der Notwendigkeit von Israels völkischer Eigenart und von seinem Primat in der Welt.

Man darf diese jüdische religiös-kirchliche Entwicklung in Parallele stellen mit der größeren weltgeschichtlichen Tendenz auf Herausarbeitung des allgemein Menschlichen überhaupt und der religiösen Vorstellungen im besonderen aus dem national verschränkten Eigenleben, die seit der Perserzeit durch die antike Kulturwelt ging. Zwei geistige Mächte haben damals dem religiösen Leben der Völker die Richtung gegeben: einerseits die von den Semiten erstmalig verwirklichte, von den Persern durch die Existenz ihrer weltumfassenden Herrschaft genährte Idee des Weltreiches, und auf der anderen Seite die aus der griechischen Philosophie resultierende dualistische Weltanschauung, die das Interesse von den irdischen Aufgaben des Lebens in Stadt und Staat auf eine höhere Geisteswelt ablenkte. Sie haben die Religion aus der Enge der nationalen Aufgaben herausgeführt und ver-

innerlicht. Im Mittelpunkt stand jetzt der Mensch als solcher, nicht als Glied einer Nation. Die Götter wurden zu unpolitischen, von geschichtlichen Wechselfällen unabhängigen Mächten, und damit wurde die Idee der einen welterhaltenden und die Menschheit durchwaltenden Gottheit vorbereitet. Die Nationen wurden zu einzelnen Gruppen von Verehrern der Götter, zu Individuen, die sich zu einem Gott bekannten, nicht als Bürger in dessen Kult hineingeboren wurden. *Kurz, die Religionen bekamen dadurch einen Zug zum Monotheistischen und zum Kirchlichen.*

Im Judentum haben die religiös-kirchlichen Tendenzen mit besonderer Kraft nach Gestaltung gedrängt, weil ihnen die Eigenart der Religion Israels entgegenkam. Sie stießen aber auch in ihm auf eine unüberwindliche Schranke. Die ethische und universale Gottesvorstellung war dieses Volkes besondere Gabe von Anfang an gewesen. Die alte Prophetie hatte sie gerettet aus der Gefahr, in den Zwecken und Aufgaben des nationalen Lebens aufzugehen und der alles höhere sittliche Empfinden tötenden kananitischen Naturreligion zu erliegen. In gewaltiger Vertiefung stand sie dem Geschlechte, das den Untergang des Staates erlebte, vor Augen, demütigend und erhebend zugleich. Nun schuf sie sich einen neuen Leib in dem Judentum, das das stolze Bewußtsein, den allein wahren Gott zu haben und darum der Welt das Höchste bieten zu können, mit dem Anspruch auf bevorzugte Stellung in der Welt verband. Denn in der theokratisch-kirchlichen Gemeinschaft des Judentums sollten wohl alle Völker vereinigt sein, aber die Juden wollten darin ihre bevorrechtete Stelle haben.

Wegen dieser nicht zu unterdrückenden Opposition der nationalen Eigenliebe war es für das Judentum von besonderer Bedeutung, daß seine *politische*

Lage im Perserreich und dann unter der mazedonischen und römischen Oberherrschaft die Entwicklung zur Kirche fördern half. Eigentliche politische Aufgaben hatten die Juden von Anfang an nicht mehr. Der geringe Rest von Selbstverwaltung, den das statthalterliche Regiment der persischen und griechischen Könige ließ, war kein Feld für Betätigung politischer Art. So war die Religion von vornherein auf ihr eigenes Gebiet, die Ausbildung des Kultus und der ethisch-rituellen Frömmigkeit, konzentriert. Als die makkabäische Reaktion einsetzte, war die kirchliche Richtung im Judentum schon zu stark, um sich ganz wieder zurückdrängen zu lassen. Die „Frommen" zur Zeit des Judas (s. I, S. 28 f.) waren bereit, sein Regiment des legitimen seleukidischen Parteigängers Alkimus zu ertragen, nachdem sie ihr religiöses Recht sich erkämpft hatten. Für die nationale Machtpolitik der Makkabäer waren sie nicht zu haben. So ist das Judentum durch seine politische Entwicklung gewissermaßen zur Kirche erzogen worden, und die kirchliche Stimmung ist die herrschende geblieben trotz der immer wieder durchbrechenden nationalen Leidenschaft der breiten Masse. Sie hat auch das palästinensische Judentum über den völligen Zusammenbruch der völkischen Existenz hinübergerettet.

Andererseits ist die Entstehung und großartige Ausbreitung der Diaspora (s. I, § 7) von entscheidender Bedeutung für diese Entwicklung gewesen. Sie erst hat aus der ecclesiola des älteren Judentums die weltumspannende jüdische Kirche der neutestamentlichen Zeit gemacht. An ihr vor allem tritt der obenerwähnte kosmopolitisch-exklusive Zug des kirchlichen Judentums hervor.

Diese Diasporajuden hatten wohl draußen in der weiten Welt ihr Vaterland, darin echte Kinder des helleniſtiſchen Individualismus, der die Heimat da fand, wo es dem Menſchen gut ging, aber ihre Metropole blieb, wie Philo ſagt, Jeruſalem, „die heilige Stadt, wo der Tempel des höchſten Gottes ſteht". Dorthin ſteuerten ſie alle ihren Beitrag (ſ. u. S. 14), dorthin wenigſtens einmal zu pilgern, war der Wunſch jedes frommen Juden, und von dorther kamen die Sendboten des Synedriums zu ihnen, um ihr kirchliches Leben zu kontrollieren. Jeruſalem war das heilige Rom der jüdiſchen Kirche, das Symbol der geiſtigen Einheit des über die Welt zerſtreuten, die Sprachen der Welt ſprechenden und doch nicht in der Welt zerfließenden Judentums.

Die Wurzel der jüdiſchen Kirche war alſo die grundſätzliche Befreiung der Religion aus den Schranken nationaler Exiſtenz durch das Übergehen aller politiſchen Geſchäfte auf die Fremdherrſchaft und durch die Ausdehnung der Juden über die ganze antike Welt. Der Boden aber, in den dieſe ſich immer feſter ſenkte und aus dem ſie ihre Kraft zog, war der religiöſe Gegenſatz gegen dieſe Welt, d. h. *das gemeinſchaftbildende Bewußtſein von der Überlegenheit über deren geiſtige Güter*. Durch den bewußten Gegenſatz gegen die Welt hatte ſich einſt der Reſt Iſraels aus dem Verſinken in die heidniſche Kultur gerettet. Die jüdiſchen Frommen im Exil hatten aus dieſem Gegenſatz heraus das Programm der Theokratie, das Geſetz Moſes, entworfen. Er bildete auch fernerhin die Folie, auf der ſich Iſrael als Kirche abhob. Nur war die Welt inzwiſchen größer geworden und die Kultur

unendlich reicher. Früher war es das semitische Heidentum Kanaans und seiner Nachbarländer, gegen das Israel sich abschloß; jetzt war es die große griechisch-römische Welt mit ihrer philosophischen Aufklärung, ihrem volkstümlichen Synkretismus, ihrer Menschenvergötterung und ihrem Lasterleben. Ihr gegenüber war in allen Juden das Hochgefühl lebendig, andere und bessere Güter als sie zu besitzen, und dieses gemeinsame Bewußtsein war recht eigentlich der Grundzug im Wesen der jüdischen Kirche. Hier setzte auch die aus Haß und Bewunderung gemischte Betrachtung der Juden als eines Neuen in der Welt ein, nicht als einer Nation neben anderen, sondern als eines alterum genus, einer anderen Menschheit (s. I, S. 120).

Die kirchliche Einheit des Judentums fand ihren sichtbaren Ausdruck in drei grundlegenden Einrichtungen. Überall, wo es Judengemeinden gab, wurden deren Beziehungen zum Zentralheiligtum in Jerusalem (durch Entrichtung der Tempelsteuer und durch Pilgerfahrten) und zur höchsten geistlichen Behörde daselbst (durch Aufnahme der visitierenden Gesandten) gepflegt; überall gab es synagogale Gottesdienste, und überall wurde das Gesetz in irgendwelchem Umfange streng beobachtet. Davon ist im folgenden des näheren zu sprechen.

§ 2. Tempelkultus und synagogale Gemeinschaft.

Solange der Tempel zu Jerusalem stand, ist auch der dort geübte Opferkult ein charakteristisches Merkmal der jüdischen Religion gewesen. Die Teilnahme an ihm wurde als selbstverständlicher Erweis der

Frömmigkeit gewertet. Und zwar auch noch zu einer Zeit, wo schon längst eine andere Form des religiösen Lebens mit ihm konkurrierte, wo nicht bloß einzelne Fromme, sondern eine ganze Gemeinschaft von Juden dem Opferkult prinzipiell ablehnend gegenüberstand (s. u. S. 112 ff.) und wo die mehr als gelegentliche persönliche Teilnahme an diesem Kultus nur den allerwenigsten möglich war. Nimmt man hinzu, daß das Aufhören des Tempelkultus das Judentum nicht nur nicht vernichtet hat, sondern im Gegenteil in der pharisäischen Entwicklung förderte und erstarken ließ, daß mithin dieser Kultus schon längst nicht mehr im Zentrum der jüdischen Religion gestanden haben kann, so erscheint das hohe Ansehen dieser Art Gottesverehrung (vgl. AG. 2, 46; 3, 1; 5, 12) als ein Problem.

Wie ist es zu erklären? Wohl durch die Tatsache, daß dieser Kultus mit seinen zum Teil uralten, kaum noch verstandenen, aber vom Gesetz als Wille Gottes geforderten Zeremonien und seinem zahlreichen, durch soziale Sonderstellung und Reinheit des Blutes auch äußerlich von der Masse geschiedenen Klerus eine stets ungeschwächte Anziehungskraft für die sinnlichen Bedürfnisse der Gläubigen besaß, ähnlich etwa der faszinierenden Wirkung eines pontifikalen Hochamtes in St. Peter zu Rom auf die katholischen Christen. Man darf auch vermuten, daß die offiziellen täglichen oder festtäglichen blutigen Opfer um ihrer Beziehung auf ganz Israel willen im besonderen den Charakter sakramentaler kirchlicher Handlungen hatten, also Israels kirchliches Bewußtsein klar zum Ausdruck brachten, und diesen Umstand zur Erklärung der hohen Schätzung des Tempelkultus heranziehen. Ein Ausspruch wie der des berühmten Rabban Jochanan ben Zakkai (Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr.), der Altar zu Jerusalem sei das Zeichen der Versöhnung und seine Steine stifteten Versöhnung zwischen Israel und seinem Vater im Himmel, darf wohl in diesem Sinne gedeutet werden.

Jedenfalls haben Motive jener und dieser Art das zentrale kirchliche Ansehen des Tempelkultus begründet, und es sind für den Juden gewiß die feierlichsten Stunden gewesen, wo er im Hause seines Gottes den Opferdienst mit seinem Gebet begleiten und den Segen aus des Priesters Munde empfangen durfte.

Von imponierendem Eindruck muß die Tempelanlage gewesen sein mit ihren prächtigen mosaikgepflasterten Vorhöfen, den ringsum laufenden Säulenhallen (στοαί vgl. AG. 3, 11), unter denen die auf der Südseite des äußeren Vorhofes befindliche mit ihren 162 korinthischen Säulen ein Meisterwerk griechischer Baukunst war; mit den herrlichen Toren aus Metallguß (vgl. AG. 3, 2 die „schöne" Tür, θύρα ὡραία)[1] vgl. Mk. 13, 1. Man war von der Unzerstörbarkeit des Tempels fest überzeugt (Offb. 11, 1 f.). Die feierlichen Kultushandlungen kirchlichen Charakters waren: 1) Das tägliche Brandopfer am Morgen, d. h. bei Tagesanbruch, und Nachmittags (vgl. AG. 3, 1; ca. 3 Uhr). Es bestand aus einem einjährigen, fehlerlosen, männlichen Lamm mit zugehörigem Speisopfer (einem Teig aus Feinmehl und Öl) und Trankopfer (einem kleinen Quantum Wein). Dazu kam das tägliche Speisopfer des Hohenpriesters (vgl. Hebr. 7, 27, das aber kein „Sündopfer" war und nicht immer von dem Hohenpriester selbst dargebracht wurde). 2) Das Brandopfer für den Kaiser, das tägliche Räucheropfer, das das Brandopfer morgens und abends begleitete, und 3) die Bedienung des heiligen Leuchters. Ferner: der materiell verstärkte sabbathliche und festtägige Kultus (Neumond-, Passah-, Wochenfest- und Laubhüttenfestopfer sowie die Opfer am großen Versöhnungs- oder Fasttage vgl. AG. 27, 9). Sie alle erforderten eine Summe peinlich genauer Zeremonien, bei der die ganze feierliche Umständlichkeit priesterlicher Kultusübung und der Reichtum an Kultusgeräten von Edelmetall — 93 Dienstgeräte waren zur Vollziehung

[1] Als Haupteingang zum inneren Vorhof war dieses Tor der Sitz der Bettler.

des täglichen Gottesdienstes nötig — entfaltet wurde. Die kirchliche Feierlichkeit wurde noch erhöht durch wiederholte Gebete der Priester, Segnung des Volkes und Chorgesang und Musik der Leviten, wobei das Volk anbetend niederfiel, vgl. Lk. 1, 10 und 21 f. Dazu nehme man endlich die Menge von Privatopfern in Gestalt von Gelübde-, Mahl-, Sünd- und Schuldopfern (vgl. AG. 21, 23 ff; Lk. 2, 24), zu deren Bewältigung an den großen Festen der Klerus kaum hinreichte — in der Tat ein Bild, dessen Anblick oder begeisterte Schilderung antike Menschen, die in Priestern und Opfern die notwendigen Vermittler zwischen Gottheit und Menschheit sahen, erheben und zu den höchsten Leistungen willig machen konnte.

Zur Besorgung des vielgestaltigen Kultus und zur Aufrechterhaltung der Ordnung war natürlich ein ganzes Heer von Priestern und Kultusdienern nötig.

Die jüdische Priesterschaft, deren Haupt der Hohepriester war (s. I, S. 57 f.), war in 24 Abteilungen (ἐφημερίαι Lk. 1, 5, Luther: Ordnungen) geteilt, die in mehrere Unterabteilungen zerfielen. Diese standen je unter einem Vorsteher. Jede der ἐφημερίαι hatte eine Woche lang, mit dem Abendopfer des Sabbaths beginnend, Dienst im Tempel, und zwar derart, daß durchschnittlich auf jede Unterabteilung ein Tag kam. Durch Losung wurde entschieden, wer die einzelnen kultischen Verrichtungen zu vollziehen hatte, vgl. Lk. 1, 8 f.

In den Händen von Priestern lagen auch die höheren kirchlichen Verwaltungs- und Ordnungsämter. An Rang gleich neben dem Hohenpriester stand der „Hauptmann des Tempels" (στρατηγός AG. 4, 1), d. h. der Chef der gesamten Tempelpolizei, der wohl wieder besondere priesterliche στρατηγοί (Lk. 22, 4; Luther: Hauptleute) unter sich hatte. Eines besonderen Beamtenapparates bedurfte es für die umfangreiche Vermögensverwaltung des Tempels (vgl. den Tempelschatz [κορβανᾶς] Matth. 27, 6; Luther: Gotteskasten). In den Schatzkammern im inneren Vorhof lagen, genau wie bei anderen antiken Tempeln, gewaltige Summen in gemünztem und ungemünztem Metall (Kultusgeräte [s. o.] und Weihgeschenke, auch solche von Nichtjuden, z. B. Augustus), große Vorräte an Natu-

ralien und Stoffen, aber auch bedeutende Privatdepots. An der Spitze dieser Verwaltung stand wohl ein Oberschatzmeister.

Den legitimen Priestern untergeordnet waren die Leviten. Sie bildeten den in 24 Klassen geteilten niederen Klerus, der zur Dienstleistung für die Priester bei den Kultushandlungen, insbesondere zu Tempelgesang und Tempelmusik bestimmt war und den ausgedehnten Ordnungs- und Wachtdienst auf dem äußeren Tempelplatz, zumal an den Toren, zu versehen hatte. Auch die niedersten Dienstleistungen, wie Reinigen des Pflasters der Vorhöfe u. dgl., wurden meist von ihnen besorgt.

Zur Unterhaltung dieses großen, bei aller Exklusivität [1]) doch auch wieder internationalen Kultus, in dessen zum Teil recht profanes Treiben Mk. 11, 15 ff. einen tiefen Einblick gibt, bedurfte es natürlich bedeutender Einnahmen.

Diese bestanden in freiwilligen und pflichtgemäßen Abgaben. Privatzuwendungen gingen reichlich ein in Form von Votivgaben, Stiftungen und Kollekten aus den Opferstöcken, vgl. Mk. 12, 41 ff.; das γαζοφυλάκιον („Gotteskasten") war einer der 13 posaunenförmigen Kästen für freiwillige Gaben im östlichen Vorhof. Dazu kam der Ertrag der festen Kirchensteuer von 2 Drachmen oder ½ Sekel (s. I, S. 62), die jeder männliche Jude vom 20. Lebensjahr an jährlich im Frühjahr zu zahlen hatte [2]). Ferner eine jährliche Holzlieferung für den Brandopferaltar, die wohl von der Diaspora (wie überhaupt

[1]) Nichtjuden war das Betreten des inneren Vorhofes bei Todesstrafe verboten, s. I, S. 57. In das Steingitter, das unten um die zum inneren Vorhof führenden Stufen herumlief, waren in Abständen Warnungstafeln auf Kalksteinblöcken in griechischer resp. lateinischer Sprache eingelassen mit dem Wortlaut: „Kein Nichtjude darf den Raum hinter dem Gitter um das Heiligtum herum betreten. Zuwiderhandelnde haben sich selbst die Schuld zuzuschreiben, weil Todesstrafe darauf steht." — Sogar für Juden gab es bestimmte Beschränkungen. Den westlichen Teil des inneren Vorhofes, in dem das eigentliche Heiligtum stand, durften nur männliche Gläubige betreten, den Tempelbezirk überhaupt nur solche Personen, die von den gröbsten Formen kultischer Unreinheit frei waren, z. B. keine Menstruierende und Wöchnerin. Vom äußeren Vorhof bis zum Allerheiligsten steigerte sich die Heiligkeit des Tempelbezirks.

[2]) Sie wurde in den Gemeinden eingesammelt und von diesen durch Deputationen nach Jerusalem abgeführt, vgl. Matth. 17, 24

alle Abgaben derselben neben der Kirchensteuer) in Geldwert geleistet wurde. Diese Einnahmen dienten ausschließlich zur Unterhaltung des Tempels selbst und des Kultus. Für den Unterhalt des gesamten Klerus dienten in erster Linie die nicht minder reichlichen Einkünfte aus den verschiedenen Opferarten (Sünd-, Schuld-, Mahl-, Speisopfer). Davon fielen den Priestern bestimmte Stücke zu (sogar vom Brandopfer etwas, das Fell). Dazu kamen die Einkünfte aus den Abgaben von der Feld- und Gartenernte (Erstlinge; Theruma, d. h. Abgabe des Besten der Feld- und Baumfrüchte; Levitenzehnt, vgl. Matth. 23, 23; Challa, d. h. Abgabe vom Brotteig, vgl. Röm. 11, 16 ἀπαρχή: Luther: Anbruch) und vom Viehstand (männliche Erstgeburt von reinen, d. h. opferbaren, und unreinen Tieren in natura resp. in Geldwert; dazu gehörte auch die menschliche Erstgeburt, die mit 5 Sekeln = ca. 13 Mark, ausgelöst werden mußte[1]); Abgaben von jeder Schlachtung und von der Schafschur).

Die materiellen Lasten, die der Tempelkultus den jüdischen Frommen auf die Schultern legte, waren also recht drückend und setzten einen Glaubenseifer und kirchlichen Sinn voraus, der höchste Achtung verdient, um so mehr, als doch für die Mehrzahl der Juden die Teilnahme an diesem Kult auf einige wenige Tage im Leben beschränkt war.

Nach dem Gesetz war nämlich der Jude von Kindesbeinen an zum Besuch des Tempels an den Hauptfesten verpflichtet, wenn er nicht durch Krankheit oder kultische Unreinheit daran verhindert war. Aber die Praxis des Lebens wird diese allgemeine Forderung verschiedentlich modifiziert haben. Daß palästinensische Festpilger von weither nicht schon Knaben im zartesten Alter mitnahmen, ist selbstverständlich und wird auch in der schönen Legende Lk. 2, 41 ff. vorausgesetzt. Das Diasporajudentum aber hat gewiß ein-

[1]) Das „Darstellen" des Kindes, Lk. 2, 22 ist wohl ein legendarischer, auf heilsgeschichtlicher Symbolik beruhender Zug.

mütig danach gestrebt, wenigstens eins der hohen Feste in Jerusalem verbringen zu können. Tausende werden jährlich die immerhin beschwerliche und kostspielige Reise zu Land oder zu Schiff gemacht haben. Aber der großen Masse der in der weiten Welt zerstreuten Juden wird dieses höchste Glück, das Land der Väter und die heilige Stadt Gottes zu betreten, wohl kaum mehr als einmal im Leben beschieden gewesen sein. Immerhin mag die Zahl der Wallfahrer, die an den Festen in Jerusalem regelmäßig zusammenkamen, viele Tausende betragen haben [1]).

Gegenüber dem mehr ideellen Wert des Tempelkultus war die religiöse Gemeinschaft der Synagoge von unmittelbarer praktischer Bedeutung für das kirchliche Leben der Juden.

Synagoge (*συναγωγή*) bedeutet, wie der synonyme Ausdruck Kirche (*ἐκκλησία*), zweierlei, die religiöse Gemeinde und das für diese Gemeinde bestimmte Lokal, Gebäude oder öffentlichen Platz. In beiden Bedeutungen ist das Wort dem neutestamentlichen Zeitalter geläufig. Den bestimmten kirchlichen Zweck gibt es aber zunächst nicht an, denn *συναγωγή* heißt im hellenistischen Sprachgebrauch nur „Versammlung". Dagegen drückt ihn der parallele Ausdruck *προσευχή* (AG. 16, 13; Gebetstätte [2])) aus.

Die Synagoge war die zum Gottesdienst versammelte religiöse Gemeinde. Wie aber im christlichen Gottes-

[1]) Eine Art Konkurrenzheiligtum hatte der Tempel zu Jerusalem in dem von Onias IV. im heliopolitanischen Gau errichteten Tempel zu Leontopolis, s. I, S. 26. Er war, wie Josephus bezeugt und die neuerlichen Ausgrabungen von Flinders Petrie bestätigt haben, eine Nachbildung des nachexilischen Tempels zu Jerusalem. Von mehr als lokaler Bedeutung ist der dort gepflegte Kultus aber niemals gewesen. Nicht einmal für die ägyptischen Juden genügte er, denn sie haben vermutlich niemals in den zwei Jahrhunderten seines Bestehens die Beziehungen zu Jerusalem ganz abgebrochen. Philo bezeugt ausdrücklich, daß sie wie die übrige Diaspora nach Jerusalem wallfahrteten, und daß auch die Priester von Leontopolis die Autorität des Zentralheiligtums anerkannt haben.

[2]) Sie lag vor der Stadt am Fluß, was aber nicht Vorschrift war, wie man gemeint hat. Die Lage der Diasporasynagogen hing sicher nur von örtlichen Verhältnissen ab.

dienst nicht der Kultus, die Anbetung, die Hauptsache ist, sondern die religiöse Erhebung der Gemeinde durch Wortverkündigung, so im synagogalen Gottesdienst die Belehrung durch Lesen und Erörtern des Gesetzes. Die Synagogen waren, wie Philo sagt, recht eigentlich „Lehrhäuser", das „Lehren" in den Synagogen steht überall, wo sie im Neuen Testament erwähnt werden, im Vordergrund, vgl. Mk. 1, 21 f.

Voraussetzung dieses kirchlichen Instituts war einerseits das Vorhandensein einer irgendwie organisierten Gemeinde [1]), andererseits ein bestimmtes Maß religiösen Jugendunterrichts durch Elternhaus und Schule (nach Art unseres mittelalterlichen Katechismusunterrichts). In neutestamentlicher Zeit war es so fest eingebürgert, daß es als mosaische Einrichtung galt. In Wirklichkeit ist die Synagoge wohl ein Erzeugnis des nachexilischen Judentums, resp. der jüdischen Exulantengemeinden. Ihre erste Erwähnung in der Literatur darf man in den Ps. 74, 8 erwähnten „Gotteshäusern" sehen. Inschriftlich sind Synagogen zuerst in Ägypten, Mitte des 3. Jahrhunderts, bezeugt. Aber sie waren ohne Zweifel schon viel früher vorhanden. Im neutestamentlichen Zeitalter waren sie überall zu finden, wo es Judengemeinden gab, vgl. AG. 15, 21.

An der Spitze einer jüdischen Gemeinde stand nach alter Sitte das Kollegium der Ältesten, bzw. ein Ausschuß der Ortsbehörde, also ein jüdisches Presbyterium, dem ein geschäftsführender Ausschuß, die ἄρχοντες mit dem Gerusiarch als Leiter, entnommen wurde (vgl. AG. 14, 2 nach dem Texte von D; Matth. 9, 18). Von diesem wurden die Gemeindeämter besetzt. Darunter gab es auch kirchliche im engeren Sinne: das des Synagogenvorstehers (ἀρχισυνάγωγος Lk. 13, 14; AG. 18, 8; Luther: Oberster der Schule [2]), deren es bisweilen auch mehrere gab (Mk. 5, 22; AG. 13, 15). Er hatte die Aufsicht über die gottesdienstlichen Versammlungen und das Synagogengebäude überhaupt.

[1]) Die unter Umständen natürlich mit der bürgerlichen Gemeinde zusammenfiel.

[2]) Der Ausdruck findet sich auch als Titel heidnischer Kultdiener

Ferner gab es das Amt des Synagogendieners (ὑπηρέτης Lk. 4, 20), der Küster, Lehrer und Gemeindediener in einer Person war, und das des Almoseneinnehmers (vgl. zur Sitte Matth. 6, 2).

Wo es, wie z. B. in Alexandria, Jerusalem (AG. 24, 12), Rom, Damaskus (AG. 9, 20), Salamis (AG. 13, 5) und an anderen Zentren der Diaspora, mehrere Synagogengemeinden gab (vgl. auch die AG. 6, 9 genannten römischen, afrikanischen und asiatischen Diasporasynagogen in Jerusalem), waren auch entsprechend viele Ältestenkollegien und Gemeindebeamten vorhanden.

Eigentliche Kultusbeamte mit liturgischen oder homiletischen Aufgaben gab es im Synagogengottesdienst nicht, vielmehr konnte jedes (männliche) Gemeindemitglied die üblichen Handlungen übernehmen (vgl. Lk. 4, 16 u. ö. so von Jesus) — eine ganz einzigartige Erscheinung in der damaligen religiösen Kultur. Der Synagogenvorsteher pflegte wohl dazu aufzufordern (AG. 13, 15) resp. geeignete Personen zu bestimmen, und dann hatten anwesende Priester, Leviten, Theologen von Fach und Pharisäer natürlich Vorrechte. Die einzelnen Teile des Gottesdienstes, bei dem die Gläubigen in bestimmter Rangordnung (vgl. Mk. 12, 39) und nach Geschlechtern getrennt saßen [1]), waren Gebet, Schriftverlesung (mit Übersetzung), erbaulicher Vortrag (Predigt) und Segen. Im Mittelpunkt des Ganzen standen Lektion und Predigt.

Zum Zweck der geregelten Schriftlektion [2]) war das Gesetz (die 5 Bücher Mose) in 154 Abschnitte (Paraschen = Perikopen) geteilt. Sie wurden in neutestamentlicher Zeit in einem dreijährigen Zyklus gelesen (in Palästina von mehreren aus der

[1]) Natürlich auch Juden und Nichtjuden getrennt, vgl. 1. Kor. 14, 16.
[2]) Vgl. zum folgenden Sammlung Göschen 272, S. 8 ff., 70 ff., 109 ff.

Gemeinde), und zwar mit Anfügung eines kurzen Dankspruches am Anfang und Ende. Daran schloß sich in den sabbathlichen Hauptgottesdiensten die Verlesung eines inhaltlich korrespondierenden Abschnittes aus den Propheten (d. h. den Büchern Josua bis 2. Könige und den sogenannten großen und kleinen Propheten). Er hieß Haphtare, weil er den Schluß der Schriftlesung bildete (vgl. AG. 13, 15). Von den übrigen als heilig gewerteten Schriften kamen nur die sogenannten fünf Festrollen (Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther) zur Verlesung. Das waren die Lektionen für Passah, Wochenfest [Pfingsten], Tempelzerstörung, Laubhütten und Purim. Abgesehen von Esther sind diese Bücher wohl erst nach unserer Zeit in kirchlichen Gebrauch genommen worden. Die Vorlesenden, denen der Kirchendiener die in einem Schrank sorgfältig verwahrten Schriftrollen reichte und wieder abnahm, standen beim Lesen wahrscheinlich auf einem besonderen Platze, vgl. Lk. 4, 16—20. Die Sprache der Lektion war in Palästina die alte heilige, das Hebräische, deren Unkenntnis in der Masse des Volkes aber eine die Lesung versweise begleitende Übertragung in die aramäische Landessprache (Targum) erforderte. In der Diaspora, vom asiatischen Osten abgesehen, herrschte wohl durchweg das Griechische, und zwar wahrscheinlich im ganzen synagogalen Gottesdienst mit Ausnahme des Priestersegens.

Die Grundlage dieser vom Christentum übernommenen kirchlichen Erziehung in der heiligen Schrift war das Vorhandensein einer kanonischen, d. h. als kirchliche Norm geltenden Sammlung von Schriften, einer Bibel, wie wir sagen würden. Und zwar einer hebräischen und einer griechischen. Beide sind in unserer Zeit vorhanden

gewesen, und zwar ungefähr in dem Umfange unseres Alten Testamentes, aber mit dem Unterschiede, daß normative Geltung eigentlich nur der Thora, dem Gesetze zukam. Die Thora war Gotteswort und Gottesgebot schlechthin, durchweg inspiriert vom göttlichen Geist. In dieser besonderen Wertung der Thora waren die palästinischen und die Diasporajuden einig. Für Philo z. B. ist das Gesetz so sehr heilige Schrift schlechthin, daß in seiner Schrifterklärung fast ausschließlich Stellen des Gesetzes zur Besprechung kommen (ca. 280), aus dem ganzen übrigen Alten Testament noch nicht zwei Dutzend. Die kanonische Geltung der prophetischen Schriften war also nur sekundär, die der anderen Bücher, bei denen sogar noch im neutestamentlichen Zeitalter unter den Theologen Streit über Aufnahme oder Ausschluß einiger herrschte, genau genommen noch nicht vorhanden. Dieser Tatbestand spiegelt sich auch im Neuen Testament in der Art, wie die Schrift zitiert wird. Es heißt hier fast immer „das Gesetz und die Propheten", vgl. z. B. Matth. 5, 17, AG. 24, 14, Röm. 3, 21. Wo, wie z. B. in der Zitatenkette Röm. 3, 10 ff. oder Joh. 10, 34 aus den Schriften der dritten Gruppe (Psalmen) zitiert wird, da wird einfach vom „Gesetz" gesprochen.

Ein Unterschied zwischen den Juden im Mutterland und in der Diaspora war höchstens insofern vorhanden, als bei diesen noch weniger von einem fest abgegrenzten Kanon die Rede sein konnte. Sie hatten neben den aus dem Alten Testament bekannten noch eine Menge anderer heiliger Schriften, die jetzt unter den sog. Apokryphen und Pseudepigraphen stehen. Aber diese waren, vom Buche Jesus Sirach etwa abgesehen, nicht im kirchlichen Gebrauch.

Die Anfänge der hebräischen Kanonbildung reichen bis in die Zeit der Konsolidierung des Judentums im 5. Jahrhundert v. Chr. zurück, die der griechischen (alexandrinischen) Bibel, der sogenannten Septuaginta [d. h. der nach der Sage von 70 (72) Männern in Ägypten angefertigten inspirierten Übersetzung des hebräischen Textes[1])] bis ins 3. Jhd. v. Chr. Zur Zeit, als der Enkel des Jesus Sirach dessen Spruchsammlung ins Griechische über-

[1]) Ursprünglich aber nur der 5 Bücher Mose.

trug (132 v. Chr.), lag diese griechische Bibel wohl schon in dem Umfang der damals existierenden dreiteiligen Sammlung heiliger Schriften vor. Aber sie ist wohl erst im ersten vorchristlichen Jahrhundert vollständig geworden, weil einzelne Stücke der im Alten Testament vereinigten Literatur wahrscheinlich aus dem 2. Jhd. stammen. Ihre Bedeutung für die jüdische Kirche ist geradezu fundamental gewesen. Sie entstand aus dem kirchlichen Bestreben, der ägyptischen Diaspora bei der zunehmenden Unkenntnis der heiligen Sprache die geistige Verbindung mit der Quelle der Religion, dem Gesetz, zu erhalten. Diese Aufgabe hat sie glänzend erfüllt. Allmählich wurde sie für die gesamte jüdische Diaspora im hellenistischen Sprachgebiet das Fundament kirchlicher Gemeinschaften und hat so für sie den Wert eines autoritativen heiligen Textes angenommen. Wo immer der Apostel Paulus sich mit seinen jüdischen Gegnern in der Diaspora auseinandersetzt, operiert er mit der Septuaginta. Aber gerade dieser Umstand, daß das junge Christentum sie zu seiner Bibel machte, ehe es selbst heilige Schriften hervorgebracht hatte, und mit ihrem zum Teil abweichenden Texte das Judentum bekämpfte, machte sie schließlich bei den Juden verhaßt. So kamen neue griechisch-jüdische Übersetzungen auf, die freilich nicht entfernt die Bedeutung der alten griechischen Bibel erlangt haben.

An die Schriftverlesung schloß sich im Synagogengottesdienst der Vortrag an. Das war eine praktische Auslegung des Gehörten in lehrhaft-erbaulichem Ton, das „Lehren" *(διδάσκειν)* im engeren Sinne, vgl. Mk. 1, 21 u. o., durch dessen originale Art Jesus zuerst die Aufmerksamkeit erregt haben wird (Mk. 1, 27). Er bot eine andere Kost als die in diesem Teil des Gottesdienstes dominierenden Theologen.

Dieser Grundstock des Gottesdienstes wurde von festen liturgischen Akten umrahmt. Den Anfang machte das Hersagen des Hauptgebetes, des sogenannten Schma, d. h. einer aus 5. Buch Mose 6,

4—9, 11, 13—21 und 4. Buch Mose 15, 37—41 nebst kurzen Segenssprüchen zusammengesetzten Bekenntnisformel. Ferner gab es feststehende, von einem Vorbeter vorgesprochene und von der stehenden Gemeinde mit Responsorien begleitete Gebete, vgl. schon Ps. 106, 48; Ps. 136. Zwischen den Benediktionen 18 und 19 des sog. 18-*Gebets*, der tephilla, deren Grundstock gewiß aus älterer Zeit stammt, erklang der *priesterliche Segen* (4. Buch Mose 6, 24 ff.). Er wurde nur von einem Priester erteilt, sonst erbetet (der Herr segne dich, resp. Herr, segne uns) und mit Amen beantwortet.

Die Schriftverlesung war auch der Mittelpunkt der einfacheren Sabbathabend- und Wochentagsgottesdienste (Montags und Donnerstags) und der auch von der Diaspora gefeierten Festtagsgottesdienste (Neumond, vgl. Kol. 2, 16; der mit Israels Geschichte in Verbindung gebrachten alten und der neuen Kirchenfeste, der Fasttage)[1]).

In diesen schlichten und prunklosen Formen mit ihrem verhältnismäßig geringen Ritual (Händewaschen vor dem Gebet!) lebte ein reicher Gehalt an geistiger Frömmigkeit. Hier trat dem Heidentum der vergeistigte Monotheismus der Juden und ihr aufgeklärter Gottesdienst entgegen, das Fehlen jeglicher Opfer, mythologischer Symbolik und Sakramentsmagie und die bildlose Gottesverehrung. Es war ein Kultus des höchsten Gottes, des Weltschöpfers und Weltrichters, der dem tiefen Sehnen der damaligen Kulturwelt nach religiösem Neuland entgegenkam. Hier fand das Heidentum aber auch im Gesetz Israels eine uralte göttliche *Offenbarung*, die dem ruhenden Pol in einer Welt wechselnder Schulmeinungen und sittlicher Verirrungen glich. *Religion und Sittlichkeit* sah es hier

[1]) Näheres über das Kirchenjahr s. u. S. 132 ff.

lebendig in einer Gemeinschaft, die es in jeder Hinsicht mit den Kultvereinen der heidnischen Welt aufnehmen konnte, obgleich sie keine den sakramentalen Weihen jener entsprechende Heilsgarantie gab.

§ 3. Gesetzliches Leben und sittliches Streben.

Man hat das Gesetz und die Zukunftshoffnung Israels als die beiden Pole seiner Religion bezeichnet. Richtiger sagt man, daß die Thora der eine Hauptpunkt der jüdischen kirchlichen Frömmigkeit war, um den sich das ganze Leben wie um ein Zentrum bewegte.

Die fundamentale Bedeutung des Gesetzes hängt aufs engste mit seiner Geschichte zusammen. Als die alte Prophetie mit ihrer vernichtenden Gerichtsdrohung die tiefe Kluft zwischen der kultisch-nationalen Entartung der Religion und dem sittlich-universalen Gottesglauben der Vorzeit aufdeckte, da begann auch sogleich das Werk der von heißer Liebe zu dem gefährdeten Volke Gottes getragenen Reformation, die die prophetische Forderung zu verwirklichen strebte. Die Autorität Moses und die Macht des Staates wirkten im sogenannten Deuteronomium (5. Buch Mose, vgl. SG. 272, S. 26 ff.) zusammen, um durch Unterbindung des Heidentums Israel zu retten. Aber wie alle religiöse Reformation mußte sie Kompromißpolitik treiben. Das Volk war zu fest mit dem am Boden Kanaans haftenden oder aus den uralten Stammesreligionen überkommenen religiös-kultischen Leben verwachsen, als daß dieses hätte vor der geistigen Religion der Propheten ganz verschwinden können. So blieb die Reform äußerlich, kultisch,

ein gefährliches Nebeneinander von religiös-sittlichen Geboten und rein zeremoniellen und rituellen, auf der alten Volkssitte beruhenden Satzungen. Das Exil und die Restauration des Judentums in Palästina förderten diese Entwicklung vom Kultus zum Ritus durch ihre wohlverständliche Tendenz auf klare Herausstellung derjenigen Züge im religiösen Leben des Volkes, die seinen Unterschied von der umgebenden Welt markieren und so ein abermaliges Untergehen im Heidentum verhindern sollten. Zugleich machte sich immer kräftiger der rein gesetzliche Charakter der neuen Frömmigkeit geltend, das Betonen dessen, was man als echter Jude tun darf und nicht tun darf, ein verhängnisvoller Zug zum Reglementieren des religiös-sittlichen Lebens und zu seiner Einspannung in ein Statut, durch dessen Anerkennung und strikte Befolgung sich der Gläubige vom Ungläubigen und Heiden unterschied.

Dazu kam ein Drittes. Die jüdische Thora war von Anfang an kultisch-sittliche Forderung und bürgerliches Gesetz, öffentliches und privates. Das Deuteronomium übernahm alte zivil- und strafrechtliche Bestimmungen mosaischer Autorität, und die weitere Entwicklung der Thora in der exilischen und nachexilischen Gesetzgebung (der erweiterte Priesterkodex[1]) ging denselben Weg. Dieses vielgestaltige Gesetz mußte schließlich, weil es das Größte und Kleinste, das Heilige und Profane in eine Ebene legte und allen seinen Bestimmungen den Charakter juristischer Entscheidungen gab, bei allem Ernst seiner Forderungen für Religion und Sittlichkeit gleich verderblich werden. Bei

[1]) Vgl. S. G 272, S. 16 ff

alledem war es endlich von Bedeutung, daß das Gesetz naturgemäß großenteils nur Kasuistik bot, keine grundsätzliche Entscheidung, und daß es eine bestimmte Kulturstufe des Volkes zur Voraussetzung hatte. Damit war ihm der Trieb eingepflanzt, sich über sich selbst hinaus zu entwickeln, aus seiner geschichtlich beschränkten Materie heraus notwendig immer speziellere und immer neue Bestimmungen, die neuen praktischen Anforderungen entsprachen, zu entwickeln. Ansätze dazu finden sich schon im Pentateuch, vgl. 4. B. Mose 19, 14 ff.; 3. B. Mose 11, 1 ff. So trat allmählich neben das kanonische Gesetz die Tradition παράδοσις Mk. 7, 13, Luther: Aufsätze). Das war der vielfach nur mündlich fortgepflanzte Kommentar und Ausbau des Gesetzes, die Mischna, d. h. die erklärende und zugleich erweiternde Wiederholung des Gesetzes. Sie bekam schließlich nicht bloß dieselbe Autorität wie jenes, sondern eine höhere, das Gesetz unter Umständen aufhebende [1]).

Im neutestamentlichen Zeitalter war die Entwicklung der Thora Israels zu einem das gesamte weltliche und kirchliche Leben der Juden umspannenden Reglement in vollem Zuge. Sie war es, die der jüdischen Religion den Charakter des Zerfahrenen bei aller Festigkeit in der Glaubensüberzeugung, des Unfreien und Gequälten bei allem Eifer für Gott gab. Sie hat einem Paulus den Frieden der Seele geraubt, so sehr er auch die Stimme des Gewissens durch den Glauben an die Herrlichkeit des Gesetzes zu übertönen suchte. Die Befreiung aus dem erstickenden Nebel dieses Gesetzes ließ ihn aufjubeln in Dank gegen Gottes Güte in Jesus, der aus diesem Chaos

[1]) Die Parallele mit dem römisch-katholischen Traditionsprinzip liegt hier auf der Hand.

von Widersprüchen und völlig disparaten Elementen in der Kraft seiner einzigartigen Gottinnigkeit den religiös-sittlichen Ewigkeitsgehalt herausgegriffen hatte. Dem Kampfe gegen die Ertötung der nach Gott dürstenden Menschenseele durch den Mechanismus der gesetzlichen Frömmigkeit und die Verschüttung des Quells der Religion durch einen Wust oft unverständlicher und die sittliche Freiheit fesselnder Satzungen hatte Jesus seine Arbeit an Israel geweiht.

Man kann vom Wesen der jüdischen Gesetzesreligion auch ohne genaue Kenntnis seiner Quelle, der Mischna, aus dem Neuen Testament, insbesondere aus den Evangelien, eine Vorstellung bekommen. Wir hören da von Jesu scharfer Opposition gegen die äußerliche, gelegentlich sogar die einfache Pflicht der Menschlichkeit mißachtende Auffassung von der Sabbathheiligung, vgl. das als verbotene Arbeit angesehene Ährenraufen, Mk. 2, 23 f., und Tragen eines Gerätes, Joh. 5, 10 und die Entrüstung der Pharisäer über Jesu Heilungen Mk. 3, 1 ff., Luk. 13, 10 ff., Joh. 5, 1 ff. — Matth. 23, 16 ff. geißelt Jesus die jüdische Moral des Eidschwurs, die die Gewissensbindung nach dem Gegenstand, bei dem geschworen wird, abwägt; an einer andere Stelle verurteilt er die die sittliche Laxheit fördernde Handhabung des alten Ehescheidungsgebotes (Matth. 19, 3 ff.). Öfter ist die Rede von der Heuchelei ritueller und zeremonieller Peinlichkeit bei gleichzeitiger Verleugnung elementarer sittlicher Forderungen (Mk. 7, 2 ff., Matth. 23, 23 ff.), oder von der erschreckenden Unwahrhaftigkeit einer Frömmigkeit, die das Heiligste und Zarteste, den Verkehr der Seele mit Gott, in eitler Selbstbespiegelung nach der kirchlichen Vorschrift reglementiert (Matth. 6, 1 ff.; 23, 5 ff.) und obendrein noch hochmütig auf den reuigen Sünder herabblickt, der kaum wagt, das Gotteshaus zu betreten (Luk. 18, 9 ff.). Heiliger Zorn erfaßt Jesus, wenn er an die furchtbare Macht denkt, die ein sich in äußerer Leistung erschöpfender Gottesdienst über menschlichen Egoismus hat, wie da mit Berufung auf die vermeintliche höhere Pflicht gegen Gott die alten Eltern darben müssen (Mk. 7,

10 ff.). Überall stellt Jesus der vom Rechtscharakter des Gesetzes erzeugten Scheinheiligkeit und Werkgerechtigkeit und dem unsittlichen Buchstabendienst die in seiner Person verwirklichte Idee einer besseren und reineren „Gerechtigkeit", d. h. Frömmigkeit gegenüber, vgl. nur Matth. 5—7. Auch Paulus hat gegen die fanatische Hochschätzung des im Dämonenglauben einer grauen Vorzeit wurzelnden Beschneidungs- und Speiseritus überall in der Diaspora einen erbitterten Kampf zu führen gehabt und sich um dieses wahrhaft befreienden Werkes willen den Vorwurf gefallen lassen müssen, er verleite zur Unsittlichkeit. So sehr fielen für den frommen Juden, der sich darüber ereifern konnte, ob man ein Ei essen dürfe, das am Feiertag gelegt ist, Kultus, Ritus und sittliches Handeln in eins.

Eine solche Frömmigkeit erzeugt mit Notwendigkeit gelehrte Kenner und praktische Virtuosen, ein theologisch-juristisches Spezialistentum und Musterfromme. Das Neue Testament stellt sie geflissentlich zusammen als Schriftgelehrte und Pharisäer (*γραμματεῖς* resp. *νομικοί*[1]) oder *νομοδιδάσκαλοι* und *Φαρισαῖοι*).

Die Schriftgelehrten bildeten einen besonderen Stand, der vom Volke hoch geehrt wurde durch ehrerbietige Anrede (Rabbi resp. Rabbuni, Matth. 23, 7; Mk. 10, 51; *κύριε* = Herr oder *διδάσκαλε* = Lehrer, *ἐπιστάτα* [nur bei Lukas], vgl. auch *πατήρ* = Vater und *καθηγητής* = Lehrer, Matth. 8, 2 und 19; Lk. 5, 5; Matth. 23, 9 f.) und Gruß (Mk. 12, 38 f.), und der sich durch vornehme Kleidung vor der Masse auszeichnete. Seitdem die Priesterschaft durch die kasuistische Entwicklung des Gesetzes und durch Verfolgung politischer Ideale von ihrer alten Aufgabe der Rechtspflege abgedrängt und auf die Pflege des Kultus beschränkt war, waren die Schriftgelehrten die eigentlichen Kenner und Hüter der Thora und dadurch die herrschende Macht im Volke. Sie saßen in den Gerichtshöfen als rechtsgelehrte Beisitzer oder beamtete

[1]) Das Wort bezeichnet im hellenistischen Sprachgebrauch den Juristen von Fach.

Richter[1]) (vgl. I, S. 57 f.), sie bildeten im Gegensatz zu dem Konservatismus der Sadduzäer, der an der alttestamentlichen Thora festhielt, das überkommene Recht durch ihre gelehrten Diskussionen in den „Lehrhäusern" resp. Synagogen oder in den Tempelhallen (vgl. Joh. 18, 20 und Lk. 2, 46) weiter aus. Zu ihren Füßen (vgl. AG. 22, 3) sammelten sich Schüler, denen sie diese Thorakunde durch eine eigenartige katechetische Methode übermittelten. Durch diese ihre, nach festen exegetischen Regeln gehandhabte Entwicklung neuer Rechtssätze aus der Thora und Feststellung des bestehenden Gewohnheitsrechts — das ist die sogenannte Halacha, d. h. „das, was gang und gäbe ist" — wurden sie die gesetzgeberischen Autoritäten des Judentums. Was sie „banden" und „lösten" (vgl. Matth. 16, 19; 18, 18), war Gesetz in Israel oder nicht. Dabei kam es weder auf Vollständigkeit noch auf gleichmäßig systematische Verarbeitung des Materials an. Im Vordergrund ihrer theologisch-juristischen Exegese standen die kultisch-rituellen Bestimmungen, denn es galt zuerst und vor allem, Gott die ihm gebührende Ehre zu geben, um seines Lohnes sicher zu sein. Auf deren Ausgestaltung haben die jüdischen Theologen eine Unsumme von Scharfsinn und Eifer verwendet, man lese nur einmal den Abschnitt über die Sabbathfeier in der Mischna nach[2]). Hier feiert die kasuistische Spitzfindigkeit in der Erörterung der am Sabbath verbotenen 39 Hauptarbeiten wahre Orgien. Die Schriftgelehrten waren also in erster Linie Theologen, doch hat es unter ihnen gewiß auch solche gegeben, die ihre Tätigkeit mit Vorliebe den zivil- und kriminalrechtlichen Teilen der Thora zuwendeten[3]).

Die Pharisäer (d. h. eigentlich die Separatisten) oder die Chaberim, wie sie sich selbst nannten, die Gemeinschaftsleute (s. I, S. 31 f.), gehören in neutestamentlicher Zeit aufs engste mit den Theologen zusammen. Wo diese handelnd auftreten, werden auch jene genannt. Das weist auf einen inneren Zusammenhang beider. Er war in der

[1]) Und zwar unbesoldete. Als Lehrer dagegen haben sie wohl ein Recht auf Honorar gehabt, vgl. 1. Kor. 9, 14. Doch mögen viele, die daneben ein Gewerbe trieben (vgl den Zeltweber Paulus), darauf verzichtet haben.

[2]) Deutsche Übersetzung ausgewählter Traktate in der von Fiebig herausgegebenen Sammlung (Tübingen 1906 ff.).

[3]) Über die haggadische Exegese der Theologen s. u. S. 57 f.

Gemeinsamkeit der Interessen und in der Personalunion gegeben. Sie vertraten beide das Ideal der Herrschaft des Gesetzes über das ganze Leben, und ihre Reihen bildeten sich demgemäß aus denselben Personen. Der Schriftgelehrte war eigentlich selbstverständlich auch Pharisäer, und der Pharisäer, sofern er nicht Theolog von Beruf war, Anhänger dieses Standes. Auch über die Pharisäer belehrt uns das Neue Testament, zwar einseitig, aber doch so, daß wir uns ein klares Bild von ihnen machen können.

Innerhalb der jüdischen Kirche waren sie ein engerer Kreis von Gläubigen, der sich die peinlichste Erfüllung des Gesetzes, und zwar des ganzen, einschließlich der Tradition, zur Aufgabe machte. Sie wollten „untadlig in der Gesetzesgerechtigkeit" sein, wie Paulus Phil. 3, 5 f. von sich selbst sagt (vgl. auch AG. 22, 3; 26, 5), also gleichsam das wahre Israel darstellen. In diesem Bestreben lag die Wurzel ihrer kirchlichen Parteistellung (vgl. αἵρεσις, AG. 15, 5). Der breiten Masse gegenüber fühlten sie sich als die Vollkommenen, Gerechten und Reinen (Mk. 2, 17). Jene waren die „Sünder" schlechthin, mit denen ein rechter Chaber keine Gemeinschaft hielt. Sie waren aber auch, und das ist charakteristisch für die jüdische Frömmigkeit, die Vertreter der Bildung gegenüber der Masse der Ungebildeten, die das Gesetz nicht kannten (Joh. 7, 49) und darum nicht hielten, die Geistreichen gegenüber den von Jesus gepriesenen Geistesarmen (Matth. 5, 3) und „Unmündigen" (Matth. 11, 25).

Hieraus erklären sich alle die häßlichen Eigenschaften, die die Pharisäer in der evangelischen Überlieferung zeigen: vor allem der grenzenlose Hochmut, der Gott dankt, daß er nicht ist wie die große Masse, und seine scheinbaren Verdienste breit und gefällig aufzählt (Lk. 18, 11 f.), das Spionieren und Schnüffeln nach den Fehlern der anderen (Matth, 7, 1 ff.) und das neidische Aburteilen und Verdammen jeder geistigen Größe, die nicht am Baume der kirchlichen Partei gewachsen ist (Mk. 2, 3 ff.; 3, 1 ff.). Hieraus erklärt sich aber auch ihr maßgebender kirch-

licher Einfluß. Sie hatten eben wegen ihres Heiligkeitsstrebens und ihrer Bildung die Massen hinter sich, besonders die Frauen, und waren dadurch Herren der Situation.

Von hier aus erklärt sich endlich ihr Gegensatz gegen die sadduzäische Aristokratie (s. I, S. 31 f.), die αἵρεσις (Luther: Sekte) τῶν Σαδδουκαίων, wie sie AG. 5, 17 heißt.

Es war in erster Linie der Gegensatz der national-religiösen Vertreter des Gesetzes gegen die aristokratischen Machthaber, deren religiös-kirchliche Interessen an den politischen, kulturellen und gesellschaftlichen ihre Grenze hatten. Nicht dem Priester als solchem und nicht dem Priester allein stellte sich der Pharisäer entgegen, sondern der ganzen sozialen Schicht, die sich um den geistlichen Adel sammelte und mit ihm gemeinsam der durch die Theologen und Pharisäer bestimmten religiösen Entwicklung aus Gründen der Politik (und in unserer Zeit vielleicht mehr noch der überfeinerten Standeskultur) sich widersetzte. Es ist von Bedeutung, daß die Sadduzäer in dem einzigen von der Überlieferung festgehaltenen Disput mit Jesus eine Frage aufwerfen, die offenbar den Zweck hatte, einen verbreiteten populären Glaubenssatz lächerlich zu machen, vgl. Mk. 12, 18 ff.[1]).

Das bisher entworfene Bild von dem gesetzlichen Leben des Judentums zur Zeit Jesu und der ersten christlichen Gemeinden bedarf nun freilich nicht unwesentlicher Einschränkungen. Zunächst einer allgemeinen. Wir lernen aus dem Neuen Testament nur

[1]) Daß es auch unter ihnen ernste Charaktere gab, beweist uns der von Jesus gewonnene „Ratsherr" (βουλευτής, s. I, S. 58, Mk. 15, 43) Joseph von Arimathäa, der gesellschaftlich sicher zu den Sadduzäern gehörte.

die Eigenarten des palästinensischen Judentums kennen, mithin gilt das Gesagte nicht ohne weiteres von der ganzen jüdischen Kirche. Im besonderen aber ist darauf hinzuweisen, daß auch die Landsleute Jesu noch andere religiöse Bedürfnisse hatten als das Aufgehen in der Gesetzeserfüllung, und daß die pharisäischen Theologen in der evangelischen Überlieferung begreiflicherweise nur nach ihrer abstoßenden Art geschildert werden, während doch auch hier unter harter Schale manch guter Kern sich verbarg.

Das Evangelium schildert nicht nur den Pharisäer, der Minze, Dill und Kümmel verzehntet und darüber „das Schwere vom Gesetz", Recht, Barmherzigkeit und Treue, außer acht läßt (Matth. 23, 23), und den „blinden Volksführer, der Mücken seiht und Kamele verschluckt" (23, 24). Es kennt auch den Schriftgelehrten, der an Jesus die Frage nach dem größten Gebot richtete und wegen seiner freudigen Zustimmung zu des Meisters Antwort und der Bekräftigung, daß Gottes- und Nächstenliebe mehr wert sei als alle Opfer das Lob Jesu erntet: du bist nicht fern vom Gottesreiche (Mk. 12, 28 ff.). Neben evangelischen Zerrbildern von Religion und Moral steht die edle Gestalt des Rabban Gamaliel I., des „Alten" (AG. 5, 34 ff.), Paulus' Lehrer (AG. 22, 3) und jener Schriftgelehrte, der die Frage nach dem besten Wege, den der Mensch wählen soll (vgl. Mk. 10, 17), mit dem Hinweis auf das gute Herz beantwortete[1]) (vgl. Mk. 7, 21 ff.). Dazu kommt manches große Wort aus diesen Kreisen, aus dem hervorgeht, daß über der Tyrannei der Gesetzeskasuistik das Bewußtsein von der Einheit des religiös-sittlichen Lebens in dem in Gott gebundenen Gewissen nicht erstorben war. Vor allem ist die Heldengestalt des Pharisäers Paulus ein Beweis dafür, welche religiöse Kraft, was für ein ergreifendes Suchen und Fragen nach dem lebendigen Gott und seinem Frieden unter der Last des Gesetzes verborgen sein konnte.

Und in den Volksmassen war es nicht anders. Neben

[1]) Rabbi El'asar in dem der Mischna einverleibten schönen Traktat „Sprüche der Väter" II, 9 (deutsch in der S. 28 genannten Sammlung).

dem Haufen, der das religiöse Ideal des Pharisäismus samt seinen Vertretern vergötterte und mit seinem wilden Rufe „Kreuzige ihn, kreuzige ihn" Gottes befleckte Ehre glaubte retten zu müssen, standen die Stillen im Lande, denen bei Jesu Worten das Herz aufging. Da hörten ihre müden Seelen Klänge aus einer anderen Welt, wo nicht das kalte „du sollst" und das harte „verflucht" (Gal. 3, 10), sondern die erbarmende Liebe mit dem irrenden und schuldbeladenen Menschen regierte, vgl. Matth. 11, 28 ff. Dazu die verachteten „Zöllner und Sünder", die Dirnen und die aus der Gemeinschaft ausgestoßenen Kranken, in denen der Volksglaube die Gefäße „unreiner" Geister erblickte — die Unglücklichsten in einem irrenden, aus Religion liebelosen Volke, die doch auch Gott ihren Vater nannten und zu diesem Gott flehten in der Not ihres leiblichen und geistigen Lebens! Sie alle rangen nicht so sehr um die Gerechtigkeit nach dem Gesetz als um den Glauben an Gott und seine Barmherzigkeit, der ihnen über ihrer Not und der Herzlosigkeit der „Frommen" verloren zu gehen drohte.

Man darf auch wohl annehmen, daß die Stellung zum Gesetz innerhalb des Judentums nach dem lokalen Abstande vom geistigen Mittelpunkt, Jerusalem und dem eigentlichen jüdischen Gebiet, verschieden gewesen ist. Wir haben die Überlieferung, daß die Pharisäer auf die galiläischen Juden mit Verachtung herabsahen (vgl. Joh. 1, 46; 7, 52). Das ist ein Beweis dafür, daß hier eine andere, schlichtere Frömmigkeit gepflegt wurde, mithin in Palästina selbst lokale innerkirchliche Unterschiede vorhanden waren. Und für die große Diaspora darf das als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Hier hatte ja ein großer Teil des Gesetzes von vornherein nur theoretische Bedeutung, weil viele seiner Bestimmungen einfach undurchführbar waren; man denke nur an die Opfergesetze, die auf die Land- und Viehwirtschaft und das Pfand- und Schuldrecht bezüglichen

und vieles andere. Hier mußte also zunächst das kultische und juristische Element im Gesetze stark zurücktreten, dann aber auch allerhand Einzelheiten der frommen Sitte, die man schon um des Missionseifers willen nicht zu stark hervorkehren mochte. In der Diaspora mußte sich die Tendenz auf Herausstellung der großen Hauptsachen im Gesetz geltend machen, der charakteristischen und mit der Religion aufs engste verwachsenen Zeremonien und Riten (Beschneidung, Sabbathfeier, Reinheits-, Speise- und Fastengebot) und der religiös-sittlichen Grundgedanken (Monotheismus, Moralgesetz und Gericht). Darin allein lag für sie bei aller Hochschätzung des Gesetzes, in der sich so verschiedene Persönlichkeiten wie Paulus (vgl. Röm. 2, 17; 9, 4) und Philo von Alexandria — er spricht z. B. von der fundamentalen Bedeutung des Gesetzes ganz wie Matth. 5, 18 — begegneten, die beseligende Kraft der Thora und die Macht, an der der zersetzende Einfluß hellenischer Weltkultur auch bei den Höchstgebildeten (vgl. Philo) scheiterte. Hier galt in der großen jüdischen Kirche der Grundsatz: in necessariis unitas. Der Kampf, den die Gegner des Apostels Paulus in den Diasporagemeinden gegen sein gesetzesfreies Evangelium führten, war für sie ein Kampf um unveräußerliche Grundlagen ihrer Kirche, Beschneidung und Speiseritus, vgl. Gal. 2.

Das zähe Festhalten an einer Summe zeremonialgesetzlicher Gebote als charakteristisches Merkmal des Judentums ist schließlich die Ursache gewesen, daß es im Wettkampfe mit dem jungen Christentum unterlag. Aber doch war die von der Diaspora vollzogene Reduktion des Gesetzes auf wenige Hauptgebote von

weltgeschichtlicher Bedeutung: sie erst schaffte Raum für die freiere Entfaltung der religiös-sittlichen Kräfte des Judentums. Wir dürfen vermuten, daß überall da, wo nicht die ganze Schwere des vielgestaltigen Gesetzesreglements die Seelen belastete, die jüdische Moral kräftig in die Erscheinung trat.

Ehedem war Gesetz und Moral (oder „Weisheit", wie man dafür sagte) nicht so getrennt gewesen. Es hatte lange gedauert, ehe der Einfluß der großen Prophetengestalten im Judentum hinter dem theokratisch-priesterlichen Ideal zurücktrat. Und auch noch, als die Psalmen- und Spruchliteratur blühte, und als Jesus Sirach schrieb, war die Frömmigkeit weiter Kreise wesentlich ethisch bestimmt. Erst die Arbeit der pharisäischen Theologen im 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. hat das „Schwere des Gesetzes", wie Jesus sagt, die sittlichen Grundgedanken aus dem Mittelpunkt gerückt. Unter dem Einfluß ihrer Zeremonial- und Ritualgesetzgebung bekam die Moral einen Stich ins Gesetzliche und Korrekte. Sie wurde in den von ihnen beherrschten kirchlichen Kreisen oft zur bloßen Übung im „Gehorsam" (*ὑπακοή*, vgl. die kühne paulinische Umwertung des Begriffs *ὑπακοὴ πίστεως* Röm. 1, 5 u. ö.), zum Tun des Guten um der göttlichen Forderung, nicht um des Gewissens willen. Gewiß sind, wie schon angedeutet wurde, die einzelnen religiösen Persönlichkeiten im Leben oft besser als ihre kirchlichen Theorien gewesen, aber eine wirkliche autonome und allgemeingültige Sittenlehre hat sich da, wo der Pharisäismus herrschte, nicht entwickeln können. Schon um seiner kirchlichen Parteistellung willen nicht, von der aus er das Leben um sich herum beurteilte. Der Pharisäer fragte nicht nach dem Men-

schen im Menschen, sondern nach dem Juden, und nicht nach dem Volks- und Glaubensgenossen, sondern nach dem kirchlichen Parteigänger. Bei diesem endete seine sittliche Verpflichtung. Das hat Jesus in dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk. 10, 29ff.) in wenigen herrlichen Worten zum Ausdruck gebracht. In diesem kirchlich beschränkten Wirkungskreise trug die Moral notwendigerweise den Zug des Kleinlichen. Es fehlte ihr „der heroische Charakter, der Elan, der bergeversetzende Mut" (Bousset S. 161), denn es fehlte ihr die prinzipielle Sicherheit in der Einheit der guten Gesinnung.

In den entscheidenden Punkten wird es im Diasporajudentum nicht anders gestanden haben als im palästinensischen, trotz gelegentlicher starker Einwirkung der Moralphilosophie, wie sie z. B. bei Philo vorhanden ist. Ganz haben sich auch diese Kreise aus der nationalen und kirchlichen Beschränktheit des sittlichen Empfindens und der Neigung zur Kasuistik niemals herausgearbeitet. Aber ein Unterschied war trotzdem da, mußte da sein, weil das sittliche Leben des Diasporajuden von anderen Mächten beeinflußt wurde als das des palästinensischen. Diese maßen ihr ethisches Verhalten viel mehr aneinander als an Heiden und Samaritanern, jene blickten auf die heidnische Kultur, in die sie hineingestellt waren, und reagierten sittlich auf sie. Das brachte zum mindesten einen gewissen Schwung in die Moral, einen vom Missionstrieb unbewußt verstärkten Eifer, den jüdischen Glauben praktisch als den Hort reinerer und höherer Sittlichkeit zu erweisen, als „Philosophie", wie man in gebildeten Kreisen sagte (vgl. Philo und Josephus), die der heidnischen Populärethik überlegen war. Diese

Juden hielten sich für „ein Licht für die Finsternis, einen Erzieher der Unverständigen, einen Lehrer für die Unmündigen", wie Paulus (Röm. 2, 19 f.) sagt. Hier mußte die Moral eine andere Stellung im religiösen Gesamtleben einnehmen. Sie war neben dem Monotheismus und dem bildlosen Kultus das weltgewinnende und versöhnende Element in der jüdischen Religion, das Zeremonialgesetz dagegen die Welt und Judentum trennende Schranke, deren Existenz man gewiß nicht missen wollte, aber auch oft genug schmerzlich empfand. Mindestens in dem Jahrhundert vom Ausgang der Republik bis zum Beginn des Jüdischen Krieges hat aber die Diaspora die Missionstätigkeit und darum auch die anziehenden Eigenschaften ihrer Religion in den Vordergrund gestellt. Der zunehmende Antisemitismus der griechisch-römischen Welt (s. u. S. 48 ff.) spricht nicht dagegen, verlangt vielmehr eine tiefere Erklärung von der Tatsache der moralischen Überlegenheit des Judentums und deren unangenehmem Eindruck auf die Mitwelt aus. Die christliche Kirche aber hat auch in diesem Haß der Welt das volle Erbe der jüdischen angetreten.

Während unter den einzelnen sittlichen Forderungen und Strebungen die der national-sozialen Ethik begreiflicherweise fast ganz in den Hintergrund treten, nehmen die aus der kirchlichen Gemeinschaft und der natürlichen gesellschaftlichen Ordnung stammenden einen breiten Raum ein. Voran steht hier die Pflicht der Wohltätigkeit gegen die Armen, der „Gerechtigkeit" schlechthin, wie der jüdische Ausdruck sedaqa besagt. Sie erscheint öfters zusammen mit der Gerechtigkeit im weiteren Sinne (d. h. der pünktlichen Erfüllung des Gesetzes) und dem Gebet und Fasten als Inbegriff der jüdischen Frömmigkeit, vgl. die Zusammenstellung Matth. 6, 1 ff. Neben ihr stehen die sogenannten Liebeserweisungen, d. h. die Pflicht der humanen

Gesinnung (sie wird auch Matth. 25, 35 ff. als Zeichen der rechten Nachfolge Jesu gewertet): Hungrige speisen, Dürstende tränken, Obdachlose beherbergen, Nackte kleiden, trauernde Liebe trösten, vgl. auch Röm. 12, 15. Von diesen Zeugnissen echt menschlicher Gesinnung, die freilich im Judentum wohl durchweg auf die kirchliche Nächstenliebe eingeengt blieb, heißt es in den obenerwähnten Väterspüchen einmal, daß sie zusammen mit Thora und Opferkult die Grundpfeiler der Welt seien, ein schlagender Beweis für den zwiespältigen Charakter der jüdischen Religion. Auf derselben ethischen Höhe steht die Pflicht der Eltern- und Kindesliebe, die zu allen Zeiten ein Ruhm des Judentums gewesen ist, die Schätzung der Berufsarbeit, überhaupt die sittliche Verurteilung des Müßigganges, und das Keuschheitsgebot, die Warnung vor der Sünde der „Hurerei" (πορνεία) in allen ihren widerwärtigen Erscheinungen, vgl. Röm. 1, 26 f. — alles sittliche Lebensäußerungen, die ohne Zweifel großen Eindruck auf die Heidenwelt gemacht haben. Andere, der individuellen Ethik angehörige Forderungen, wie die der Geradheit und Wahrhaftigkeit im Verkehr untereinander (vgl. Matth. 5, 37; Jak. 1, 8; 4, 8), der Bescheidenheit, Zufriedenheit, Höflichkeit, Geduld u. a., mögen auch im Judentum unserer Zeit mehr Ideale gewesen sein, die man zu erreichen wünschte, aber meist nicht erfüllte.

Selbstverständlich zeigte das vielgestaltige Gemeindeleben in sittlicher Hinsicht mancherlei Unterschiede. Wo gebildete Juden in größerer Zahl vorhanden waren und die heidnische Umgebung für tiefere religiös-sittliche Gedanken zugänglich war, werden sich von selbst Beziehungen zwischen der praktischen Sittlichkeit hier und den philosophischen Theorien dort angeknüpft und so durch gegenseitige Beeinflussung eine gewisse abgeklärte Sittlichkeit sich angebahnt haben. Anderwärts wird das Judentum im harten Kampfe mit den Wirkungen des heidnischen Lasterlebens und den Lockungen einer glänzenden Kultur seine ethischen

Forderungen doppelt hoch gespannt und durch strenge Zucht an den einzelnen und der Gesamtheit sich rein zu halten gesucht haben. Überall aber hat ihm, wie wir sehen werden, sein ernstes sittliches Streben im Verein mit dem vergeistigten Gottesdienst und dem imponierenden Solidaritätsgefühl ebenso viele Feinde wie Freunde erworben.

§ 4. Die kirchliche Zucht.

Jede kirchliche Gemeinschaft bedarf einer festen, die einzelnen Glieder umspannenden Ordnung und darum auch solcher Personen, die als Beauftragte der einzelnen Gemeinde oder der Gesamtkirche die Anerkennung und Einhaltung dieser Ordnung kontrollieren und erzwingen können.

Auch die jüdische Kirche hat solche Organe gehabt. In den Lokalgemeinden waren es ohne Frage die Synagogen- resp. die Gemeindeältesten, s. o., S. 17. Ihr Zuchtmittel war das Recht der Ausschließung, der Bann. Er ist ja so alt wie das Judentum selbst. Schon in der älteren Gesetzgebung findet sich häufig die Exkommunikationsformel: Wer das und das tut, „soll ausgerottet werden aus der Gemeinde" (wörtlich: aus seinen Volksgenossen), vgl. z. B. 3. B. Mose 7, 20 f. 25 27 und oft im sogenannten Priesterkodex (SG. 272, S. 16 ff.). Im Buch Esra (10, 1 ff.) wird erzählt, daß die von Esra geforderte Verstoßung der nichtjüdischen Ehefrauen von den Gemeindegliedern bei Strafe des Bannes und der Vermögenseinziehung erzwungen wurde. In neutestamentlicher Zeit ist die Kirchenzucht wahrscheinlich in der doppelten Form des zeitweiligen und gänzlichen Ausschlusses geübt worden — ein Vorläufer der katholischen Praxis der excommunicatio minor und maior. Im Neuen Testament ist wiederholt von Ausschluß aus der Synagoge die Rede, vgl. Joh. 9, 22 16, 2 (ἀποσυνάγωγον ποιεῖν; Luther: in den Bann tun), Lk. 6, 22 (ἀφορίζειν = ausschließen), vgl. auch Matth. 18, 17. Paulus ist das „Verflucht" (ἀνάθεμα, 1. Kor. 16, 22, Röm. 9, 3 u. ö.), die Formel der großen

Exkommunikation, aus seiner synagogalen Vergangenheit her sehr geläufig, vgl. auch die scharfen Ausdrücke 1. Kor. 5, 2 und 5. Er kennt aber auch, wie es scheint, die Praxis der zeitweiligen Aussonderung unwürdiger Gemeindeglieder. In der Theorie stand wohl auf jede Verletzung der kirchlichen Ordnung durch Lehre oder Leben der Tod. Gelegentlich wird man, wie das Synedrium im Falle Jesu durch scheinbar geordnetes Rechtsverfahren, oder im Falle des Stephanus (AG. 7) durch tumultuarische Justiz, den Blutbann vollzogen haben. Aber im allgemeinen lagen die rechtlichen Verhältnisse der jüdischen Gemeinden von Anfang an so, daß die bloße Ausschließung das Selbstverständliche war.

Für die Gesamtkirche war das Synedrium zu Jerusalem, später der sog. Gerichtshof von Jabne und das jüdische Patriarchat das Organ der kirchlichen Ordnung. Aus dem Neuen Testament wissen wir, daß es über Vergehen gegen die Religion abzuurteilen hatte (Gotteslästerung Joh. 19, 7, Mk. 14, 63, AG. 6,13 — Sektiererei AG. 4, 2; 5, 28 — Gesetzesübertretung AG. 21, 28 und 23, 29), und daß seine kirchenregimentliche Gewalt nicht auf den politischen Verwaltungsbezirk Judäa beschränkt war. Der Galiläer Jesus, Herodes Antipas' Untertan, stand unter seiner Gerichtsbarkeit so gut wie Stephanus, der sicher kein Judäer von Geburt war, und der Diasporajude Paulus. Nach Damaskus und an andere Orte (vgl. AG. 9, 2; 26, 11) ist Paulus im Auftrage des Synedriums gegangen, um die neue Sektiererei zu unterdrücken und die Ketzer nach Jerusalem zur Aburteilung zu bringen[1]). Aber auch für die weitere Diaspora auf griechisch-römischem Boden ist diese autoritative Stellung der Zentralbehörde in Jerusalem belegt. Wir wissen durch schriftstellerisches und inschriftliches Zeugnis[2]), daß das jüdische Patriarchat im 2. Jahrhundert n. Chr. und später durch das Institut der Apostel[3]) mit

[1]) Vgl. darüber I, S. 55 f.

[2]) Zusammengestellt bei Harnack I S. 275 f.

[3]) So in den griechischen und lateinischen Quellen. Die jüdische (aramäische) Bezeichnung kennen wir nicht. Im klassischen Sprachgebrauch bedeutet ἀπόστολος zunächst Expedition im militärischen Sinne, dann auch Expeditionsführer und allgemein Reisender. Die Bedeutung

der Diaspora in engster Verbindung stand, und wir dürfen als sicher annehmen, daß bereits das alte Synedrium auf diese Weise seine kontrollierende Gewalt über die ganze jüdische Kirche ausgeübt hat. Man beachte, daß Eusebius ausdrücklich sagt, „noch heutzutage" heißen die Überbringer der offiziellen Rundschreiben (Hirtenbriefe) Apostel. Der Apologet Justin der Märtyrer sagt in seinem Dialog mit dem Juden Trypho, daß die Hohenpriester und Lehrer (d. h. Schriftgelehrten) der Juden zur Zeit der Apostel überallhin Männer ausgesendet haben, die gegen die gottlose und gesetzverachtende Sekte, die von dem galiläischen Irrlehrer Jesus ausgegangen sei, predigen sollten. Die Juden in Rom sagen zu Paulus (AG. 28, 21), sie hätten über ihn weder Briefe von Judäa bekommen, noch habe einer von den Brüdern (aus Judäa) etwas Schlechtes über ihn berichtet. Das Institut der Apostel ist Paulus ganz geläufig, vgl. 2. Kor. 8, 23, Phil. 2, 25. Ja, er ist offenbar selbst solch ein Apostel des Synedriums gewesen, der ausgerüstet mit einer Vollmacht (ἐπιστολαί AG. 9, 2) die Diasporagemeinden in Syrien und Arabien strengster Visitation unterzog. Nach alledem kann es nicht zweifelhaft sein, daß das jüdische Synedrium als höchste kirchliche Instanz in der Diaspora anerkannt war und seine Ordnungsgewalt durch Rundschreiben (vgl. die päpstlichen Enzykliken) und visitierende Beamte (Apostel), die, wie es scheint, durch Handauflegung (vgl. AG. 13, 3) ordiniert wurden und unter Umständen auch die Tempelsteuer einzogen (vgl. Gal. 2, 10, Röm. 15, 25 f.), ausübte. Darin dürfen wir das Vorbild der intimen Beziehungen zwischen den paulinischen Gemeinden und der urchristlichen Zentrale in Jerusalm sehen, die sich wohl als das Synedrium des wahren Israel fühlen konnte und darum den Aposteln, die sie anerkannte, eine ähnliche Verpflichtung auferlegte, wie sie den jüdischen Aposteln zukam, nämlich den „Tribut" in der Diaspora einzusammeln (Harnack S. 277).

Bote findet sich schon bei Herodot (I, 21 vgl. V, 38), dann in LXX 2. Kön. 14, 6 für hebr. šaluach und bei Symmachus Jes. 18, 6. Das Wort ist also sicher nicht erst auf jüdischem Boden terminus technicus geworden (so Harnack I S. 274, Anm. 2).

§ 5. Missionseifer und Missionserfolge.

Eine kirchliche Gemeinschaft von der religiös-sittlichen Kraft und dem berechtigten Selbstbewußtsein gegenüber der Welt, wie das Judentum war (vgl. Röm. 2, 17—20), mußte den lebhaftesten Drang nach missionarischer Betätigung in dieser Welt fühlen und zur Tat werden lassen. Er war dem Judentum ja gleichsam mit in die Wiege gelegt worden. Hatte es doch in seine Religion den universalen Gottesglauben der alten Prophetie als eine Macht aufgenommen, die das religiöse Leben trotz aller hängengebliebenen Reste national-partikularer Anschauung beherrschte, vgl. z. B. Jes. 56, 1 ff., bes. 8; Psalm 102, 16, das Buch Jona u. a. m. Die Mission hatte auch praktisch nie ganz geruht, wenn sie auch im älteren Judentum mehr Ideal gewesen sein mag. Seine Erstarkung durch die makkabäische Reaktion eröffnete freilich erst die Periode einer Propaganda großen Stiles, zumal in der Diaspora. Aber auch im Mutterlande begann man über das altjüdische Gebiet in Süden und Norden hinaus (s. I, S. 31) Mission zu treiben. Die Zeit Jesu kennt den Pharisäer, der Meer und Land durchzieht, um einen Proselyten zu fangen (Matth. 23, 15)[1]. Paulus trifft in seinen Arbeitsgebieten überall synagogale Gemeinden, denen der Missionseifer nicht unbeträchtliche Mengen von gläubigen Heiden zugeführt hat, vgl. z. B. AG. 13, 43 u. 50; 17, 4 u. 17. Für

[1]) „Ob auch die Johannesjünger (der engere Kreis des Täufers, der nach dem Bericht der Evangelien durch Fasten und besondere Gebete zusammengehalten war) Apostel besaßen, wissen wir nicht; sicher ist nur, daß sie auch in der Diaspora (vielleicht in Alexandrien, AG. 18, 24 ff., jedenfalls in Ephesus, AG. 19, 1 ff.) Anhänger hatten. Apollos ist vielleicht ursprünglich ein berufsmäßiger Missionar der johanneisch-täuferischen Bewegung gewesen; doch ist die Apostelgeschichte in bezug auf diese ganz besonders übermalt und unklar." (Harnack.)

Rom ist das Vorhandensein solcher durch den Spott eines Horaz schon für das ausgehende 1. Jahrhundert v. Chr. bezeugt. Daß die jüdische Mission selbst in die Königspaläste Eingang fand, beweist unter anderem das Beispiel des Herrscherhauses von Adiabene.

Die Mittel und Wege, durch die man der Heidenwelt Israels Glauben und Gesetz als die wahre Religion und die rettende Macht aus dem großen Weltgericht nahebrachte, sind verschieden gewesen.

Viel Erfolg hat ohne Frage die stille Werbung von Person zu Person gehabt, die mancherlei Gelegenheiten, die das tägliche Leben dem Diasporajuden bot, für seinen Glauben Propaganda zu machen. Nebenher ging die planmäßig betriebene Mission in heidnischem Gebiet, die nach Matth. 23, 15 sogar der pharisäische Exklusivismus für seine Aufgabe gehalten hat — der Christ Paulus wird sich hierin von seinen früheren Parteigenossen nur durch die größere Energie in der Vertretung der neuen religiösen Interessen unterschieden haben. Aber die größte Wirksamkeit hat ohne Zweifel der synagogale Gottesdienst mit seinem Mittelpunkt, der Schriftverlesung und der belehrenden und erbauenden (s. u. S. 57 f.) Schriftauslegung[1]) gehabt. Oft genug wird hier die Schrifterklärung in Rücksicht auf die zahlreich anwesenden Heiden zur direkten Missionspredigt geworden sein, die wohl von den Typen urchristlicher Missionspredigt, wie sie z. B. AG. 13, 16 ff. und 17, 22 ff. vorliegen, nur in der letzten Abzweckung verschieden war.

Ein beliebtes Mittel, für die jüdische Kirche Anhänger zu werben, war aber auch die literarische Propaganda.

Ihre Anfänge werden wir im Kreise der ägyptischen Diaspora zu suchen haben, wo der Einfluß der alexandrinischen Gelehrsamkeit die Juden schon früh zu Literaten gemacht hat. Haben wir doch sogar Zeugnisse dafür, daß sie die ihnen sonst fremden Gebiete der Epik und Dra-

[1]) Ein interessantes Beispiel für deren Art gibt die Erzählung AG. 8, 26 ff.

matik betreten haben. Hellenistischen Geschichtschreibern wie Manetho und Berossus traten früh jüdische zur Seite, die mit den literarischen Mitteln der Zeit das ehrwürdige Alter ihres Volkes und seine einzigartige Geschichte ins rechte Licht setzten. Der Philosophie des Griechentums mit ihren verschiedenen Schulen stellte man später die geschlossene göttliche Offenbarung im Gesetz Moses, der Vielheit der heidnischen Götter die Einheit des Gottes Israels gegenüber. Zunächst wohl mehr im Interesse der Selbstbehauptung und als Ausfluß religiösen Kraftgefühls, das sich in heidnischer Umgebung seiner höheren Art bewußt wurde. Dann aber mehr und mehr, wohl in dem Maße, als aufgeklärte Geister bei näherer Bekanntschaft mit der ethisch und human gerichteten Zeitphilosophie die Verbindungslinien herüber und hinüber erkannten, in ausgesprochen missionarischem Interesse. Nun entdeckte man in den edelsten Geistern des Griechentums Zeugen für die Israel im Gesetz gegebene göttliche Wahrheit[1]). Homer so gut wie Sophokles und Plato hörte man den einen Gott, der Israel erwählt hatte, verkünden. Die griechischen Denker wurden geradezu zu Schülern Moses, ihre Systeme ein Ausfluß der von jenem gebrachten göttlichen Wahrheit. Auf den Vater Abraham (später erst auf Henoch und Mose) führte man alle geheimnisvolle Weisheit und Kunst der Welt zurück[2]). Im Eifer um die eigene religiöse Wahrheit erdichtete man heidnische Zeugnisse für sie, gerade so wie man dem Bestreben, seinen Rechtsanspruch in der Welt zu erhärten, durch allerlei erdichtete diplomatische Aktenstücke, meist Gunstbezeigungen heidnischer Herrscher für die Juden, nachhalf.

Auch den Weg der direkten Mission hat man in der Literatur eingeschlagen. Schon im 2. Jahrhundert vor Christus hat das Judentum durch den Mund der altheidnischen Prophetengestalt der Sibylle den Bußruf ertönen lassen und das Heidentum zur Abkehr von den

[1]) Vgl. AG. 17, 28, wo in der Missionspredigt ein Zitat aus dem Dichter Aratus (3. Jhdt. v. Chr.) verwendet wird.

[2]) Das hat seine literatur- und religionsgeschichtliche Parallele in dem beliebten Schema der Heuremata und in dem synkretistischen Bestreben, griechische Philosophie bei den Weisen und Propheten Ägyptens, und ägyptische Weisheit bei Orpheus zu finden, vgl. Wendland [2]S. 121 f., 198 f. und im besonderen Reitzenstein, Poimandres S. 3.

toten Götzen und vom Lasterleben ermahnt, ehe das göttliche Strafgericht über die sündige Welt kommt. Der Kampf gegen die heidnische Vielgötterei nimmt bald einen hervorragenden Platz in dieser Missionsliteratur ein, und der Gerichtsgedanke steht hier genau wie in der Predigt (vgl. Paulus, z. B. Röm. 1, 18 ff.) im Mittelpunkt der auf die Gewinnung der Heidenwelt abzweckenden Schriften.

Vielleicht die größte Wirkung hat aber dasjenige literarische Erzeugnis des Judentums ausgeübt, das von vornherein gar nicht den Zwecken der Propaganda dienen sollte, die griechische Übersetzung des Alten Testaments (Septuaginta, s. o. S. 20 f.). Ihre Bedeutung für die Erfolge der jüdischen Kirche unter dem religiös interessierten Heidentum kann gar nicht hoch genug angeschlagen werden. Sie läßt sich religionsgeschichtlich am ehesten mit der Bedeutung der Lutherschen Bibelübersetzung für die reformatorische Bewegung vergleichen. In der Septuaginta sprach die jüdische Religion in der geläufigen griechischen Verkehrssprache der alten Welt zu dem Heiden, wenn auch in einer durch den semitischen Klang der heiligen Schriften Israels und die jüdische Nationalität der Übersetzer nuancierten. In ihr wurden die religiösen Begriffe des semitischen Originals einer bedeutsamen Hellenisierung unterworfen, ja die Religion Israels an einem zentralen Punkte ihres alten nationalen Charakters entkleidet: Septuaginta gab den hebräischen Gottesnamen Jahwe (und seine Synonyma) durch den universalen Begriff „Herr" (κύριος) wieder und den Namen Jahwe Zebaoth der heiligen Schriften, wenige Fälle ausgenommen, mit bewundernswertem Feingefühl durch die Wiedergabe „allmächtiger Herr" (κύριος παντοκράτωρ) oder „Herr aller (göttlichen) Kräfte" (κυρ. τῶν δυνάμεων). Dadurch erhob sie mit Bedacht den Gottesbegriff aus der beschränkten nationalen Sphäre zur universalen Vorstellung[1]). So wurde diese Übersetzung der beste Prediger des ethischen Monotheismus des Judentums und konnte trotz, oder gerade wegen ihrer seltsamen und zum Teil wohl unverständlichen Partien im Gesetz Moses als

[1]) Vgl. θεὸς ὕψιστος als geläufigen Gottesnamen in der hellenistischen Diaspora.

Ganzes ihres Eindrucks auf weite Kreise nicht verfehlen[1]). Durch die im sabbathlichen Gottesdienst den gläubigen Heiden immer wieder nahegebrachte griechische Bibel war dem einzelnen die Möglichkeit gegeben, sich in die vielgepriesene und vielgelästerte Weisheit Moses zu vertiefen und ihren Anspruch, die wahre, weil vernünftige Religion zu sein, zu prüfen oder aus ihrem Ewigkeitsgehalt Befriedigung für die persönlichen religiösen Bedürfnisse zu holen — es sei nur nochmals an die typische Figur des in der Schrift forschenden Proselyten, AG. 8, 27, erinnert.

Mochte nun das Judentum in den verschiedenen Gegenden und zu verschiedenen Zeiten diesen oder jenen Weg der Propaganda wählen, mochte es in vollem Sinne den Griechen ein Grieche werden, indem es im Gewande hellenistischer Wissenschaft auftrat und hellenistisches Denken mit seinem religiösen Vorstellen zu einer höheren Einheit verband, oder mochte es in stiller Werbearbeit durch den praktischen Erweis der

---

[1]) „Die ältesten Teile (des griechischen Alten Testamentes) reichten nach dem Selbstzeugnis des Buches in die Zeit zurück, da Homer noch nicht gesungen hatte. Es erschien durch und durch ‚philosophisch', denn es lehrte ein geistiges Prinzip, den Vater des Alls. Es umfaßte einen Schöpfungsbericht, der allen gleichartigen Berichten weit überlegen schien, und eine Urgeschichte der Menschheit, die bekannte Überlieferungen teils bestätigte, teils deutete, aber viel detaillierter und einheitlicher war als sie. Es enthielt in den zehn Geboten ein Gesetz, welches durch seine Einfachheit und Großheit den erhabensten Gesetzgeber verriet, und vor allem — es wies nicht nur einzelne göttliche Orakel auf, sondern gab sich als die glaubwürdige Urkunde stetiger, die ganze Geschichte hervorrufender und begleitender Offenbarungen der Gottheit. Alles in ihm schien gottgewirkt-prophetisch in der Fülle der Weissagung zukünftiger Ereignisse und in der rückwärts gewendeten Erzählung der Vergangenheit. Durch den unerschöpflichen Reichtum des Stoffes endlich, seine Mannigfaltigkeit, Vielseitigkeit und Extensität erschien es wie ein literarischer Kosmos, eine zweite Schöpfung, der Zwilling der ersten. Dies war sogar der stärkste Eindruck: daß dies Buch und das Weltganze zusammengehören und dem gleichen Urteile unterliegen, war die verbreitetste Meinung unter den Griechen, die von dem Alten Testamente berührt waren. Mochten sie über das Buch noch so verschieden denken — daß es eine Parallelschöpfung zur Welt sei, so groß und umfassend wie sie, und daß beide Größen auf einen Urheber zurückgehen, erschien als das Sicherste. Über welches andere Buch ist jemals in der Geschichte von denkenden Menschen ein ähnliches Urteil gefällt worden!" (Harnack, Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1902, S. 508 f.)

ihm verliehenen sittlich-religiösen Kräfte den Samen des Monotheismus ausstreuen, — auf alle Fälle waren seine Erfolge bedeutend. Das ist schon oben bei der Abschätzung der numerischen Stärke des Diasporajudentums angedeutet worden, s. I, S. 115 ff. Die Zahl seiner Anhänger aus dem Heidentum können wir uns eher zu klein als zu groß vorstellen. Es kam mit dem, was es der Kulturwelt brachte: mit dem reineren und einheitlichen Gottesbegriff, mit dem bildlosen Kult, dem absonderlichen Zeremonienwesen, dem Ernst seines sittlichen Strebens, das auf Schaffung der Seligkeit drängte, dem Sehnen der Zeit in allen Schichten, aber auch der religiösen Mode und dem rationalen Bedürfnis entgegen.

Die für das Judentum gewonnenen Massen gliederten sich in die Proselyten und die „Gottesfürchtigen" (*φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν*, metuentes), wie aus dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments bekannt ist, vgl. z. B. AG. 2, 11 (*Ἰουδαῖοι καὶ προσήλυτοι*; Luther: Juden und Judengenossen), 10, 2; 16, 14; 13, 50 und 13, 43. Die Proselyten waren diejenigen Heiden, die durch Übernahme der Beschneidung völlig zu Juden geworden waren, vgl. Gal. 5, 3. Ob ihre Zahl sehr groß war, ist billigerweise bezweifelt worden. Am ehesten werden wir sie außer in Palästina selbst in den Gebieten der Diaspora vermuten dürfen, die im besonderen das Arbeitsfeld der strengeren pharisäischen Mission waren, z. B. in Syrien und im östlichen Kleinasien. Weniger im eigentlichen hellenistischen Kulturgebiet, denn das geistig freiere Judentum wird den Eintritt in die jüdische Kirche erleichtert haben. Die größere Masse der an die Synagoge sich anschließenden Heiden bildeten jedenfalls die „Gottesfürchtigen". Das waren diejenigen Heiden, die mit dem Glauben an den einen Gott und sein gerechtes Gericht die Hauptgebote des jüdischen Zeremonialgesetzes, Sabbathfeier und Speisegeboten, übernahmen. Aber mit

diesen beiden großen Klassen von Gläubigen aus der Heidenwelt ist der Erfolg der jüdischen Propaganda auch nicht annähernd erschöpfend charakterisiert. Das Interesse für den jüdischen Kultus und Ritus hat sich ohne Zweifel auch in loseren und losesten Formen des Anschlusses betätigt. Neben den Gebildeten, die die Synagogengottesdienste besuchten, um sich an der würdigen Art jüdischer Gottesverehrung zu erbauen, hat es sicher nicht wenige aus den mittleren und unteren Schichten gegeben, die, dem Zuge der Zeit folgend, jüdische Riten nachahmten — vielfach wohl, wie Seneca einmal bissig bemerkt, ohne ihren Sinn zu verstehen —, ohne deshalb ihre heidnischen Gottesvorstellungen abzulegen. Zwischen den äußersten Gegensätzen im vollen Proselytentum und solchen synkretistischen Halbheiten dürfen wir alle Stufen des Anschlusses an die jüdische Religion annehmen, vgl. die inschriftlich bezeugten „Sabbathisten" in Cilicien, die „Hypsistarier" (d. i. σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον) am Schwarzen Meer und die halbheidnischen „Gottesfürchtigen" in Südsyrien, von denen Cyrill von Alexandria spricht. Daß dabei die Frauenwelt eine hervorragende Rolle gespielt hat, ist von vornherein wahrscheinlich und wird überdies mehrfach durch das Zeugnis unserer Quellen erhärtet, vgl. AG. 13, 50; 17, 4.

Der Eintritt des Proselyten in die jüdische Kirche mußte nach der gesetzlichen Theorie durch Beschneidung, reinigendes Tauchbad (Taufe) und Darbringung eines Opfers als Sühne erfolgen. In irgend welchem Maße ist das in der Diaspora wohl immer Theorie geblieben, denn mindestens das Opfer mußte hier wegfallen. Schwerlich konnte man jedem Proselyten die Verpflichtung auferlegen, es in Jerusalem darbringen zu lassen. Auch von der Beschneidung wird man ab und zu abgesehen und dafür die jederzeit leicht vollziehbare rituelle Reinigung, die Taufe, vorangestellt haben. Bei den Frauen war das ja sowieso der einzig mögliche Aufnahmeritus. Aber auch bei den Männern war das die praktisch gebotene Form, denn schließlich überwand ja auch der männliche Proselyt durch die höchste Leistung, die Annahme der Beschneidung, nicht die letzte trennende Schranke, die der dem Juden im Blut liegende nationale Partikularismus zwischen Abrahams

Samen und den zur Kirche Übergetretenen aufrichtete: der Proselyt blieb ein Jude zweiter Ordnung, denn seine Väter waren nicht Israels Väter. Aller Eifer um das Gesetz konnte darüber nicht hinweghelfen.

Andererseits hat das Judentum unnachsichtlich auf der Erfüllung gewisser ritueller Vorschriften, speziell der Vermeidung von Blutgenuß und unreinen Speisen, und der Respektierung verbotener Verwandtschaftsgrade bestanden[1]). Nur unter Kautelen war überhaupt ein regelmäßiger Verkehr zwischen Volljuden, Proselyten und Heiden, die sich zur Synagoge hielten, möglich, mithin die Beobachtung solcher Riten ein selbstverständliches Gesetz für alle, die näheren Anschluß an die Kirche suchten. Sie galten ja auch in den jungen Christengemeinden überall da, wo das religiöse Gewissen des einen Teiles der Gläubigen noch durch solche vom Evangelium prinzipiell überwundenen Vorstellungen gebunden war, vgl. AG. 15, 28 f.; 1. Kor. 8; Röm. 14, 13 ff. —

Über dem rührigen Eifer der Juden für die Ausbreitung ihres sittlichen Gottesglaubens und über ihrem missionarischen Erfolge darf freilich nicht der dunkle Untergrund vergessen werden, von dem sich das oben gezeichnete Bild abhob: der Antisemitismus der griechisch-römischen Welt, der gebildeten und ungebildeten.

Er hat, auf seinen Ursprung hin betrachtet, eine zweifache Wurzel, eine politisch-soziale und eine religiös-nationale. Es ist wohl nicht zufällig, daß die antisemitische Stimmung zuerst da aufkommt, wo die Juden am frühesten einen höheren Bruchteil der städtischen Bevölkerung ausmachten und demgemäß im sozialen und politischen Leben eine Rolle spielten, in Ägypten[2]). Bereits der in der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. schreibende ägyp-

[1]) Auch die Mischehe scheint man in der Diaspora nicht gern gesehen zu haben, weil sie, wie Philo richtig bemerkt, zum Abfall vom Glauben der Väter verleitete.

[2]) In Alexandria hat der Antisemitismus in römischer Zeit eine besondere politische Färbung angenommen als Ausdruck des Gegensatzes des griechischen Bevölkerungsteiles gegen das römische Regiment, dessen ergebenste Anhänger die Juden waren

tische Priester Manetho weiß seinen Lesern allerlei alberne Märchen über die Juden aufzutischen, und dies zu einer Zeit, wo man anderwärts nicht ohne gewisse Sympathie von den Juden, den „Philosophen unter den Syrern", wie es schon in aristotelischen Kreisen geheißen hatte, sprach. Diese mehr lokale Mißstimmung ging aber unter den Wirkungen des unsinnigen Hellenisierungsversuchs Antiochus' IV. (s. I, S. 24 ff.) in eine allgemeinere über. Denn in dem Maße, als dem Judentum durch die makkabäische Reaktion die Augen darüber aufgingen, wie sehr es in Gefahr gewesen war, sich in der umgebenden Weltkultur zu verlieren, kehrte es mit den politischen Erfolgen seine religiös-partikularen Eigenschaften hervor, wurde exklusiv und herausfordernd. Das war dann der fruchtbare Boden, auf dem sowohl die ernste Bekämpfung des Judentums wie die Saat antisemitischer Literatenphantasie blühte — selbst der Ritualmord ist schon darunter — und behördliche Repressalien so gut wie Pöbelexzesse den Schein der Notwehr gekränkter Unschuld erlangten. Diese Stimmung nun ist gewachsen mit den Erfolgen der jüdischen Propaganda, denn sie hat wie diese ihren letzten Grund in dem Beweis der geistigen Kraft, den die jüdische Kirche trotz alles abstoßenden Beiwerks lieferte. Gewiß ist der Antisemitismus in der neutestamentlichen Zeit keine einheitliche Stimmung, sondern lokal wie sozial verschieden gewesen. In den oberen Schichten, zumal in den literarischen Kreisen des vornehmen Römertums war er vielfach wohl nur eine Äußerung der allgemeinen Opposition gegen das orientalische Wesen in der westlichen Kulturwelt, also mehr gesellschafts- und bildungsstolze Verachtung des anmaßenden plebejischen Aberglaubens einer orientalischen Winkelnation[1]). In den niedrigen Instinkten der Masse mit ihrer gänzlichen Unfähigkeit, den bildlosen jüdischen Kult, die ἀθεότης[2]), zu verstehen, lebte er mehr als giftiger Haß gegen das allezeit dem Klatsch ausgesetzte Konventikelwesen und den nicht unbedeutenden Wohlstand des rührigen und vielfach privilegierten Geschäftsjuden.

[1]) Viel zu seiner Schärfe mögen die blutigen Greuel des großen Krieges vom Jahre 66—70 beigetragen haben. (Friedlaender S. 626.)

[2]) Aus griech.-ägypt. Papyri der Kaiserzeit kennen wir jetzt auch die Beschimpfung der Juden als ἄνοσιοι.

Immer aber zog er seine fanatisierende Kraft aus der bewußten religiösen Intoleranz des Judentums, die auf der Gegenseite sofort das — dunklere oder klarere — Empfinden auslöste, daß in dieser verhaßten Gemeinschaft, die keine Götterbilder duldete und kein Schweinefleisch aß, etwas vorhanden war, was man selbst nicht besaß: die innere Festigkeit eines durch gesetzliche Zucht geleiteten und durch das religiöse Verantwortungsgefühl wachgehaltenen sittlichen Lebens. Dieser Antisemitismus war das mißtönige Echo der aus Weltweite und Engherzigkeit, sittlichem Pathos und ritueller Ängstlichkeit komponierten Dissonanz, die für die jüdische Frömmigkeit jener Zeit charakteristisch ist.

Er war es nun auch, der dem Judentum eine neue literarische Aufgabe stellte, die Apologetik, d. h. die Widerlegung der von antisemitischen Schriftstellern verbreiteten und von der Masse begierig aufgenommenen und vergröberten Vorwürfe gegen die jüdische Religion — ein Vorläufer der aus der gleichen Situation erwachsenen Apologetik der christlichen Theologen des 2. Jahrhunderts. Als typisch für die Methode, die dabei befolgt wurde, darf das apologetische Werk des Josephus, das unter dem Titel „Gegen Apion" zitiert wird, gelten.

Gegen die Behauptung, die Juden seien ein junges und darum minderwertiges Volk innerhalb des modernen Kulturzusammenhanges, führte J. den Altersbeweis, in der Tat ein Kinderspiel auf Grund des uralten heiligen Buches und der früh einsetzenden Beschäftigung der Geschichtsschreiber mit Israel. Die plumpen Witze über den obskuren und unreinen Ursprung des Volkes widerlegt er, übrigens mit beachtenswertem Verständnis für historische Kritik, durch den Erweis ihrer inneren Widersprüche, durch die sie sich selbst als „historische" Erzählungen das Urteil sprechen. Den Vorwurf, die (alexandrinische) Judenschaft sei von jeher eine bösartige und

darum verhaßte Gesellschaftsschicht, entkräftet Josephus durch den Hinweis auf das lebhafte Interesse und die mancherlei Gunsterweisungen der Ptolemäer und ihrer Rechtsnachfolger, der Römer. Die Verdächtigung, die Juden seien intolerant, opponierten grundsätzlich gegen die Teilnahme an lokalen hellenischen Kulten und im besonderen am Kaiserkultus, pariert er durch den Hinweis auf die überlegene Gotteserkenntnis und die im Tempelkult genugsam bewährte Loyalität der Juden gegen die römische Majestät. Gegen die mit letzterem Vorwurf verbundenen Schauergeschichten von der Anbetung eines Eselskopfes und vom Ritualmord führt Josephus die von aller Geheimniskrämerei freie und vernünftige Art des jüdischen Kultus ins Feld. Zugleich stellt er der Eselanbetung geschickt die groben Formen der ägyptischen Götterverehrung gegenüber. Die besonders wirkungsvolle Beschuldigung endlich, die Juden pflegten unter sich den Haß gegen alle anderen Menschen, zumal die hellenistische Kulturwelt, also die Exklusivität des Judentums, beantwortet der Apologet mit einer Darlegung der religiös-sittlichen Grundgedanken des jüdischen Gesetzes und mit dem Hinweis darauf, daß gerade dieses älteste und beste, weil vernünftige und ganz religiös orientierte Gesetz die Quelle der wunderbaren Einheit des Judentums wie der Lehren der griechischen Philosophen sei. Die ganze Auseinandersetzung aber schließt er mit einem kräftigen Hiebe auf die unwürdigen Vorstellungen der Heiden vom Wesen und Walten ihrer Götter ab. So mündet die Verteidigung der jüdischen Religion in den deutlichen Missionsruf aus: bei den Juden allein ist die wahre Gotteserkenntnis, die wahre Humanität, die wahre Sittlichkeit!

Man kann nicht sagen, daß sich Apologeten des Judentums wie Josephus ihre Aufgabe leicht gemacht haben, wenn sie auch gelegentlich mit den bequemen Mitteln des Verschweigens und des Verklebens durch hellenistische Etiketten arbeiten. Im ganzen bewahren sie auch einen durchaus würdigen Ton. Nur in einem

Punkte war ihre Stellungnahme nicht frei von persönlicher Animosität, in der Beurteilung des Heidentums als Religion. Die naive Denkart der alten Zeit (vgl. z. B. 5. Buch Mose 4, 19 und Jes. Sir. 17, 17) oder gar die universale Gottesvorstellung der Propheten (s. o. S. 6) war dem Judentum unserer Zeit verloren gegangen, nicht zum wenigsten allerdings durch die Rückwirkung der antisemitischen Bewegung, die nur zu leicht verleiten mochte, die Spötter an ihrer stärksten Blöße, dem volkstümlichen Polytheismus, zu packen. Mit wenigen Ausnahmen wird, wie schon gelegentlich in den Psalmen, über das Heidentum als den Dienst der stummen Götzen, der Bilder und unvernünftigen Tiere der Stab gebrochen. Die auf der stoischen Idee einer natürlichen Gotteserkenntnis und Sittlichkeit ruhende Abfalls- und Verstockungstheorie tritt verschärfend hinzu, um das sittliche Unrecht, die Verblendung und Undankbarkeit recht herauszustellen; vgl. die typische Anklage Röm. 1, 18 ff., besonders 21 f. und 24 und dazu Weish. Salom. 13 ff. Selbst bei einem Paulus scheint jedes Verständnis für die historisch-psychologische Bedingtheit der antiken Bilderverehrung und ihre symbolische Bedeutung zu fehlen, so sehr beherrschte der geistige Monotheismus und die alte Scheu, das Göttliche zu materialisieren, die jüdischen Gemüter. Auch Paulus ist über das Entweder—Oder in der Wertung der außerjüdischen Religionen nicht hinausgekommen: entweder sind die Heiden eitle Narren oder bedauernswerte Sklaven der Dämonen, die sie mit ihrem Zauber dem wahren Gott abwendig gemacht haben (vgl. 1. Kor. 12, 2; Test. Napht. 3). Mag nun auch hierbei der missionarische Eifer, der

den Erlösungsgedanken auf der dunklen Folie des völligen religiös-sittlichen Verderbens aufleuchten lassen wollte, die Farben besonders stark aufgetragen haben, im großen und ganzen ist mit dieser Betrachtungsweise die Stellung des damaligen Judentums zum Heidentum richtig wiedergegeben und unbewußt eine der vielen Schranken aufgedeckt, die es seiner Wirksamkeit in der umgebenden Kulturwelt gezogen hat: bei aufgeklärten Geistern konnte dieses harte Entweder—Oder leicht grundsätzlichen Widerwillen gegen eine Religion erzeugen, die zum Verurteilen des Andersgläubigen so schnell bereit war, ohne selbst vom Erdgeruch völkisch beschränkter Gottesvorstellung und vom astrologischen Dämonenglauben ganz frei zu sein. Freilich haben diese Kreise auch ihrerseits die Annäherung an das Judentum durch einen auffallenden Mangel an Verständnis für die doch ziemlich deutlichen Motive der bildlosen Gottesverehrung Israels und seiner Art, an Gottes Weltregiment zu glauben, erschwert.

§ 6. Die religiösen Vorstellungen.

Die bisher besprochenen Erscheinungen der jüdischen Religion, die antik-kultische und die vergeistigte Form der Gottesverehrung, der universal-partikulare Monotheismus, das Leben nach dem Gesetz und der durch den Vergeltungsgedanken gesteigerte Ernst des sittlichen Strebens bilden gewissermaßen das feste Gerüst des kirchlichen Judentums, die Substanz desselben. Ihnen gegenüber darf man das Gesamtgebiet der religiösen Vorstellungen als das sekundäre Element, die begleitenden Erscheinungen betrachten. In

der Tat hat das Judentum eine eigentliche kirchliche Dogmatik und ein Glaubensbekenntnis im christlichen Sinne nicht gehabt. Nur Ansätze dazu sind vorhanden, und zwar mehr in der Art unausgesprochener Anerkennung gewisser grundlegender Überzeugungen, als in Gestalt fester Formulierung von Glaubenssätzen, von deren bekenntnismäßiger Zustimmung die Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft abhängig gewesen wäre. Ein solcher Ansatz zu einem Glaubensbekenntnis war das zweimal täglich zu betende Schma (s. o. S. 21 f.), das auch im Synagogengottesdienst eine zentrale Stelle hatte. In der darin gegebenen Ermahnung zu stetem Festhalten an dem einen Gott, den Israel nur kennen darf, lag wirklich ein formulierter Glaubenssatz vor. Daneben gab es aber noch andere, z. B. den von der Auferstehung der Toten, vom göttlichen Ursprung des Gesetzes und andere, die ohne dogmatische Formulierung und ohne Bekenntnischarakter den Wert unveräußerlicher kirchlicher Überzeugungen hatten.

Daß das dogmatische Element im Judentum vor den praktischen Forderungen in den Hintergrund trat, geht unmittelbar aus seinem Wesen hervor. Die Frage: Was soll ich tun, daß ich selig werde? war die eine große Hauptfrage, neben der die andere: Was soll ich glauben, daß ich selig werde? nicht gleichwertig stehen konnte, weil sie nicht einem zentralen religiösen Bedürfnis entsprach. Das wurde durch die praktische Fragestellung vollauf befriedigt. Der Gehorsam gegen das Gesetz setzte ja die Existenz eines allmächtigen göttlichen Willens, dessen Ausfluß dieses Gesetz war, voraus und blickte hoffend vorwärts auf die Entscheidung Gottes im Gericht. Gesetz und Glaube lagen ineinander, nicht selbständig nebeneinander. Darum werden die Sünder charakterisiert als die, die behaupten, daß der Höchste nicht sei (Ps. 14), und die sich um seine Wege (d. h. Gesetze nicht kümmern (4. Esra 7, 23).

Allerdings machte sich auch hier ein innerkirchlicher Gegensatz bemerkbar. Für die Diasporajuden hatte der Glaube an den einen geistigen Gott, den Weltschöpfer, Weltregenten und Weltrichter, eine höhere Bedeutung als für die Juden im Mutterlande, weil für sie schon in diesem Bekenntnis der ganze Gegensatz gegen das umgebende Heidentum beschlossen lag. Doch trat er wohl auch hier nie selbständig, vom gesetzlichen Tun losgelöst, auf, sondern lenkte durch den Vergeltungsgedanken sofort wieder auf die praktische Grundlage der Religion zurück, vgl. aber u. S. 103. Typisch für die Verschlingung beider Gedankenreihen ist die Ausführung des Apostels Paulus im Anfang des Römerbriefes (1, 18 ff.). Im Jakobusbrief mit seiner gesunden Opposition gegen den Mißbrauch des aus Paulus' antijüdischer Polemik erwachsenen Schlagwortes „allein durch den Glauben" hat sie ihr christliches Echo gefunden.

War aber der Glaube als das Bekenntnis zu dem einen Gott, der Leib und Seele in die Hölle verdammen kann, durch das Gesetz sichergestellt, so lag es nahe, ihn nicht weiter kirchlich auszubauen, zu formulieren und gegen abweichende Meinungen zu begrenzen. Es gab schließlich nur eine Ketzerei: den Abfall von Gott, sei es in Gestalt von praktischem Atheismus (Leugnung Gottes durch ungesetzlichen Lebenswandel) oder von theoretischem (Leugnung von Gottes Weltregiment), sei es in Gestalt von heidnischem Polytheismus (Verehrung der „stummen" Götzen). Um so freier öffnete sich daher die Bahn für individuelle, laienhafte und schriftgelehrte Spekulationen über die Fülle der Erscheinungen in der oberen und unteren Welt, die dem naiven Denken des Altertums als reale Mächte gelten.

Für die Vorstellungsreihe, die an den monotheistischen Gottesglauben, dieses schönste Erbe des Judentums von seinen Vätern her, anknüpft, über Gott und göttliche Wesen, ist folgende, durch ihre mythologischen Farben hochpoetische Schilderung im 4. Buche Esra (6, 1 ff.) charakteristisch:

„Im Anfang der Welt,
Ehe des Himmels Pforten standen, ehe der Winde Stöße bliesen,
Ehe der Donner Schall ertönte. ehe der Blitze Leuchten strahlte,
Ehe die Grundlagen des Paradieses gelegt, ehe die Schönheit seiner Blumen zu schauen,
Ehe die Mächte des Himmels bestellt, ehe der Engel zahllose Heere gesammelt,
Ehe die Höhen der Lüfte sich erhoben, ehe die Himmelsräume Namen trugen,
Ehe Zion als Schemel bestimmt war, ehe die Jahre der Gegenwart berechnet,
Ehe die Anschläge der Sünder verworfen, aber versiegelt, die Schätze des Glaubens sammeln:
Damals hab' ich dies alles vorbedacht,
Und durch mich allein ward es erschaffen.
So auch das Ende durch mich und niemand weiter."

Gott, der höchste, der ewige und lebendige, der „Herr aller Geister und Mächte" (2. Makk. 3, 24) ist vor allem der Weltschöpfer und der Weltrichter. Er hat in der Urzeit durch die Erschaffung der vom Zweckgedanken wunderbar durchwalteten Welt seine unvergleichliche Macht bewiesen, er wird sie wieder zeigen am Ende der Dinge, wenn die von ihm allem Sein bestimmten Zeiten — ein Nachklang aus uralter Astraltheologie! — abgelaufen sind und er zum Gericht „erscheint". Darum ist er dem frommen Glauben vor allem der Gott des Anfangs und Endes, des Anfangs auch insofern, als er der Gott der Väter ist, der sich in ihrer Geschichte wunderbar als Hilfsgott erwiesen hat; der lebendige Herr, dessen Walten über alle Welt die Zukunft furchtbar offenbaren wird. Die Gegenwart aber zehrt von diesem Glauben, der sinnend rückwärts und harrend vorwärts schaut. Dem Judentum unserer Zeit war Gott trotz aller Glaubensstärke nicht nahe. Die unheilvolle Bindung der Frömmigkeit an den Erweis der göttlichen Gnade im zeitlich-irdischen Ergehen Israels ließ die Juden Gott nicht als den gegenwärtigen, ständig in ihrer geistigen Gemeinschaft wir-

kenden empfinden. Der jüdische Glaube an Gott war wohl von imponierender Höhe und Reinheit, aber es fehlte ihm die Richtung auf das Gegenwärtige, die ihres Gottes unmittelbar gewisse Freudigkeit, die Jesus in die alte schöne Anrede „Vater" hineinlegte, und die heiße Glut des Gotteserlebnisses eines Paulus, die ihn trotz aller eschatologischen Stimmung zum Heros der sittlichen Arbeit machte. Der jüdische Gottesglaube war extrem überweltlich, ohne Kontakt mit dem geschichtlichen Erleben und darum im Grunde unfruchtbar. Das gilt für die Durchschnittsfrömmigkeit des palästinensischen so gut wie des Diasporajudentums.

Äußerlich zeigte sich diese Gottesferne in der zunehmenden Gewohnheit, den alten Namen Gottes (Jahwe) durch *umschreibende Ausdrücke*, einfache und zusammengesetzte, zu ersetzen. Schließlich wurde er ganz aus dem profanen Leben verbannt. Im Kultus wurde er nur im Priestersegen beibehalten. Dieses Vermeiden des Jahwenamens hat freilich noch in ganz anderen gänzlich verschiedenen Stimmungen seinen Grund (man beachte, daß der Jahwename geradezu zum zauberkräftigen Geheimnamen wird), es steht aber offenbar mit dem Gefühl, Gott nicht in der Geschichte zu erleben, im engsten Zusammenhang. Bekannt ist aus dem Neuen Tastament auch die Bezeichnung Gottes durch *Abstrakta*: Himmel (im ersten Evangelium wird mit Vorliebe der Ausdruck Himmelreich [*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*] für Gottesreich = Gottesherrschaft gebraucht, vgl. auch Lk. 15, 18); Höhe (vgl. Lk. 1, 78; Mk. 11, 10); Kraft (Mk. 14, 62); Majestät (Röm. 9, 4; Joh. 12, 41; Hebr. 1, 3) u. a. So „legt schon die Sprache einen Schleier über das Wesen Gottes und errichtet eine Schranke zwischen Gott und dem Gläubigen" (Bousset S. 364).

Einen ähnlichen Vorgang beobachten wir in der *Haggada*, d. h. der erbaulichen Schriftauslegung, die berufsmäßig von den Theologen gepflegt wurde und im Synagogengottesdienst eine feste Stelle hatte (s. o. S. 21 u. 42).

Sie zeigt das Bestreben, alle vermenschlichenden Ausdrücke von Gott, die sogenannten Anthropomorphismen und Anthropopathismen, zu beseitigen. Schon die Septuaginta hatte in diesem Punkte dem religiösen Empfinden ihrer Zeit durch gelegentliche dogmatische Korrekturen Ausdruck gegeben. Die alexandrinische Schriftgelehrsamkeit sah eine ihrer Hauptaufgaben darin, durch allegorische Deutung auch die naivsten Aussagen über Gott zu vergeistigen. Palästinensische Haggada und Targum bemühten sich, jede scheinbar unangemessene Äußerung über das Tun und Denken des heiligen, weltfernen Gottes zu mildern.

Die Überbrückung der Kluft, die sich durch die gesteigerte Jenseitigkeit Gottes auftat, war ein Lebensinteresse der nach Realitäten verlangenden Frömmigkeit. Hier kamen ihr nun uralte und im Volksgemüt festgewurzelte Vorstellungen von Geistern im Himmel und auf Erden zu Hilfe. Seit ältester Zeit bevölkerte der Glaube Israels den Himmel mit solchen Geistern, Beauftragten Gottes, guten und bösen. Das ältere Judentum hat diesen Vorstellungskreis unter dem Einfluß seines hohen geistigen Gottesglaubens, der alle göttlichen Mächte der Welt zu Wesen zweiter Ordnung herabdrückte, und nicht am wenigsten durch Beeinflussung von außen her ausgestaltet und der jüdischen Kirche der neutestamentlichen Zeit die Grundlage für eine phantasievolle Engellehre geliefert. Engel und Geister spielten sowohl in der theologischen Spekulation wie im Volksglauben eine bedeutende Rolle.

Unverkennbar wirkten in dem höheren Engelglauben des Judentums astralreligiöse Vorstellungen nach, vgl. schon die lehrreiche Gleichstellung von Gottessöhnen (= Engel) und Morgensternen, Hiob 38, 7. Sie wurden gemeinhin als leuchtende oder feurige Wesen vorgestellt, vgl. Mt. 28, 3; Lk. 2, 9 und dazu 1. Kor. 15, 41. In ihrer Zusammenfassung zu bestimmten Gruppen spielt die uralte Siebenzahl eine wichtige Rolle. Es gibt z. B.

sieben Erzengel (Uriel, Raphael, Michael und Gabriel sind die bekanntesten unter ihnen), die vor Gottes Thron stehen, vgl. Offb. Joh. 1, 4; 3, 1; 4,5 u. ö. Das sind die sieben Planetengötter der altorientalischen Astralreligion. Uriel gilt als der Herrscher über die ganze Sternenwelt. Anderwärts werden vier höchste Engelwesen gezählt, die vier „Angesichtsengel", wie sie mehrfach heißen. Das sind die vier Kerube (die vier Hauptbilder des Tierkreises), die den Thron des höchsten Gottes tragen, vgl. Ez. 1 mit Offb. Joh. 4, 6 ff. Die ganze Engelwelt scheint man in sieben Klassen eingeteilt zu haben, die vielleicht auf die sieben Himmelssphären verteilt gedacht waren, alles Nachklänge des altorientalischen Himmelsbildes.

Auch die Vorstellung von Völkerengeln (72 resp. 70) als besonderen Schutzengeln der einzelnen Völker wird aus dieser Quelle geflossen sein, vgl. schon 5. B. Mose 4, 19 f.; 32, 8; Dan. 10, 12.

Andererseits wirkte in der Engellehre der alte naturreligiöse Dämonenglauben nach. So in der Vorstellung von den sogenannten Schutz- und Geleitengeln (Matth. 18, 10; Lk. 16, 22; der Engel in der Tobitgeschichte; der Engel des Petrus, d. h. wohl sein Doppelgänger AG. 12, 15) u. a. m. Daß auch hierin im wesentlichen altorientalisches Gut vorliegt, zeigt die Tatsache, daß schon die alten Babylonier von einem „Gott des Menschen", d. h. einem schützenden und fürbittenden Genius sprachen.

Im Volksglauben spielten die Engel als Mittler zwischen Gott und den Frommen eine hervorragende Rolle. Als solche gehören sie zu den religionsgeschichtlichen Vorläufern der katholischen Heiligen. Durch Engel spricht Gott zu den frommen Menschen, Engel stehen ihnen helfend zur Seite, Engel sind ihre Fürbitter bei dem Höchsten und bringen ihre Gebete vor seinen Thron. Aus den Vorgeschichten im 3. Evangelium (Kap. 1 u. 2) leuchtet uns die Poesie des naiven Engelglaubens besonders schön entgegen. Auch in die Passionsgeschichte wirft sie ihr verklärendes Licht, vgl. Lk. 22, 43; 24, 4. Entsprechend dem Zuge der Zeit, überall in der Welt das Walten geheimnisvoller göttlicher oder dämonischer Wesen zu erkennen und zu verehren, hat der Engelglaube der breiten Masse ohne Frage den Charakter der Engelverehrung ange-

nommen. Wir haben im Neuen Testament direkte und indirekte Zeugnisse dafür, vgl. Kol. 2, 18 (*θρησκεία τῶν ἀγγέλων*), Judasbrief 8, Offb. 19, 10, und lernen zugleich daraus, daß dieser Kultus auch seine entschiedenen Gegner hatte. Die Sadduzäer verwarfen bekanntlich diesen ganzen Vorstellungskreis grundsätzlich, AG. 23, 8.

Mehr der theologischen Spekulation dürften die Aussagen über die Engel angehören, die sie zu Gesamtisrael und zu Gottes schöpferischer und richterlicher Tätigkeit in Beziehung setzten. Typisch ist die Figur Michaels, des großen Schutzheiligen Israels, der für das Volk fürbittend eintritt, des „Mittlers zwischen Gott und Menschen zum Frieden Israels", als welcher er allerdings einen festen Platz im Volksglauben gehabt haben wird, vgl. Dan. 10; Offb. Joh. 12, 7. Was dagegen über seine und überhaupt der Engel Mitwirkung bei der Gesetzgebung (vgl. Gal. 3, 19 f.; Hebr. 2, 2), der Weltschöpfung und dem Weltgericht (vgl. Matth. 24, 31; 25, 31) angedeutet wird, entsprach wohl zumeist der theologischen Reflexion über das Verhältnis Gottes zur Welt, s. u. S. 65 f.

Auf Spekulation beruht auch die andere Vorstellungsreihe, durch die die Kluft zwischen dem weltfernen Gott und der Gesamtschöpfung ausgefüllt wurde, die Lehre von den Hypostasen Gottes, d. h. von seinen persönlich vorgestellten Eigenschaften und Offenbarungsweisen, die neben ihm die Bedeutung von Prinzipien der Welterklärung erlangt haben. Dahin gehört die Vorstellung von der Weisheit Gottes, der nächsten Verwandten der hellenistisch-christlichen Logosspekulation (s. u. § 9), vom Wort und Geist und Namen Gottes und von der Schechina, der hypostasierten Majestät Gottes.

Es handelt sich hier ursprünglich um verbreitete mythologische Darstellungen vom Wesen und Wirken Gottes, wie das besonders bei der Vorstellung vom Geiste deutlich ist, vgl. die alte naive Anschauung 1. Könige 22, 19 ff. Aber die Verbindung hellenistischer Philosophie mit diesen und ihre Ausgestaltung unter deren Einfluß ist unverkennbar.

Aus ihr ist eine Art Hypostasentheologie hervorgegangen, deren Vertreter natürlich vor allem in der hellenistisch-jüdischen Religionsphilosophie zu suchen sind. Sie findet sich aber schon dem Grundgedanken nach in der älteren jüdischen Spruchliteratur (vgl. Sprüche 8, 22 ff.) als Spekulation über die Weisheit als den „Erstling aller Werke Gottes". Das Thema von der hypostasierten Weisheit scheint man auch fernerhin mit Vorliebe behandelt zu haben, offenbar wegen ihrer nahen Beziehung zur grundlegenden Offenbarung Gottes in Natur und Gesetz. Eine eigene kleine Schrift, die sogenannte „Weisheit Salomos", ist diesem Gegenstande gewidmet. Ihre reifste Frucht hat die Hypostasenlehre in Philos Denken gezeitigt, wo neben die Weisheit der Logos, die in der Welt waltende göttliche Vernunft, und andere Hypostasen Gottes treten, vgl. u. § 9.

Ist hier der hellenistische Einschlag unverkennbar, so tritt anderwärts der orientalische, mehr zur Mythologie und Mystik als zum systematischen Denken neigende, stark hervor. Wir dürfen annehmen, daß die späteren jüdischen Spekulationen und Geheimlehren, z. B. die an Ezech. 1 anknüpfende über Gottes Wesen u. a., wie überhaupt der Zug zum Eindringen in die Rätsel der Welt (in antikem Sinne, wo die ganze Natur ein großes Geheimnis war) ihre Wurzeln in diesem nach Osten weisenden Vorstellungskreise gehabt haben. Zwischen beiden Arten der Spekulation aber lagen sicherlich mancherlei Übergänge in Form von Mischungen aus jüdisch-orientalischen Gedanken und griechischen Philosophemen. Diese selbst sind ja von der Lehre des alten Orients über Himmel und Erde nicht unberührt geblieben. Wenn z. B. von den Essenern (s. u. § 9) berichtet wird, daß sie sich spekulativ mit der Frage nach dem Wesen Gottes und der Schöpfung beschäftigt haben, so darf nach dem synkretistischen Gesamtcharakter dieses Ordens geschlossen werden, daß in diesen Spekulationen Elemente orientalisch-mythologischen und hellenistisch-philosophischen Denkens zusammengeflossen sind. —

Der oberen Welt steht die untere gegenüber, dem Reich der himmlischen Mächte das der irdischen und unterirdischen, vgl. Phil. 2, 10. Im neutestamentlichen Zeitalter war der uralte Glaube an

Dämonen ein wesentlicher Bestandteil der religiösen Vorstellungswelt des Judentums. Dafür haben wir, von anderer Literatur ganz abgesehen, in den volkstümlichen Evangelienschriften (den synoptischen Evangelien) und der Offenbarung Johannes so gut wie in dem mehr theologischen 4. Evangelium und in den Briefen des Neuen Testaments eine Menge von Beweisen. Jesus und Paulus leben mit ihren Zeitgenossen ganz im Dämonenglauben. Krankheiten, physische und psychische, hielt Jesus für Wirkung der Dämonen und bannte sie durch seine Macht über Leib und Seele der Kranken, vgl. z. B. Mk. 9, 14 ff. Denn wie schon in alter Zeit, so war auch jetzt Krankheit Verzauberung und ihre Heilung Entzauberung[1]). Die Schriftgelehrten erklärten sich diese seine Macht aus einem Bündis mit Beelzebub, dem „Herrscher über die Dämonen". Sie glaubten also an ein organisiertes Reich der bösen Geister (Mk. 3, 22 ff.). Ihre eigenen Jünger verstanden sich aufs Geisterbeschwören, Matth. 12, 27. Paulus hielt sein körperliches Gebrechen für die Wirkung eines „Satansengels" und war überzeugt, daß der Satan in Gestalt eines „Engels des Lichtes" erscheinen kann, 2. Kor. 12, 7 und 11, 14. Nach Jak. 2, 19 glauben auch die Dämonen an den einen Gott und fürchten ihn. Das ganze Johannesevangelium ist beherrscht von dem Gegensatz des Judentums als des Reiches des Teufels und des Christentums als der Stätte der Gottesoffenbarung.

[1]) Daher das Gewerbe der Exorzisten bei den Juden genau so in Blüte stand wie in der heidnischen Welt. Die Juden genossen darin sogar besonderes Ansehen, s. I, S. 83. Nach Matth. 12, 27 war diese Zauberkunst auch in pharisäischen Kreisen bekannt. Vgl. noch AG. 8, 9 und 13, 6; 19, 13 ff und dazu Mk. 9, 38. Der Name Jesus muß schon früh in die Zauberformel aufgenommen sein.

Über Wesen und Wirkungsweise dieser bösen Geister ist damit schon einiges angedeutet. Sie teilen mit den Engeln die immaterielle Daseinsform, sind nicht „Fleisch und Blut“ (Eph. 6, 12), darum auch gewöhnlich unsichtbar. Aber sie vermögen wie jene Gestalt anzunehmen. Dagegen sind sie menschlichen Leidenschaften, vor allem der Wollust unterworfen. Ihr gewöhnlicher Aufenthalt ist, ihrem naturreligiösen Ursprung entsprechend, fern von den Wohnstätten der Menschen, in der Wüste (Matth. 12, 43), in Grabstätten (Mk. 5, 1 ff.), in Ruinen (Offb. Joh. 18, 2), oder auch in der Luftregion (Eph. 2, 2; 6, 12). Von da aus fahren sie in den Menschenleib, um allerlei Störungen zu bewirken. So machen sie den Menschen zu einem δαιμονιζόμενος, einem „Besessenen“, (Matth. 4, 24). Sie sind aber auch die Urheber sündhafter Triebe und Handlungen der Menschen. Von ihrem Haupte Beliar stammt alles Böse im Menschen, sie werden als die Ursache des heidnischen Götzendienstes angesehen (s. o. S. 52). Jesus erkennt in seiner Macht über die Dämonen den Anbruch der Gottesherrschaft unter den Menschen, also den Sieg über das Böse, Matth. 12, 28; vgl. auch Lk. 10, 17 f.

Auch dieser Dämonenglauben hat seine Wurzel in uralten naturreligiösen Vorstellungen. Man spürte seit alters um sich ein Geisterheer, das auf Erden sein Wesen treibt und gegen dessen schädigende Wirkungen sich der Mensch durch magische Künste zu schützen suchen muß. Es besteht aber hier zwischen dem alten Israel und dem Judentum ein unverkennbarer Gegensatz. Dort war der Glaube an Dämonen nur in den Volksmassen heimisch, und auch da wohl kaum in dem Maße wie bei den späteren Juden. Die Religion Israels war, wie man richtig bemerkt hat, von vornherein nicht durch den Gegensatz von guten und bösen Geistern charakterisiert. Die alte Zeit führte mit Bewußtsein auch das Unglück auf Jahwe zurück. Das wurde seit dem Untergang der nationalen Religion anders. Im Judentum wuchs die Zahl der Dämonen zusehends, und in unserem Zeitraum ist der Glaube an ein Reich des Bösen Gemeingut der jüdischen Kirche[1]).

[1]) In Einzelheiten wirkte der Dämonenglaube bis ins Herz der jüdischen Frömmigkeit hinein, so in der Wertung der von jedem frommen Juden

Diese Tatsache kann nicht bloß aus der Reaktion erklärt werden, die sich mit der Zentralisierung des Kultus und der zunehmenden Erstarkung des Monotheismus gegen die Vorstellungen und Formen der alten Religion erhob. Es ist auch zu ihrer Erklärung auf die intensive Beeinflussung der religiösen Vorstellungen des Judentums aus dem orientalischen (babylonisch-persischen) Gedankenkreise hinzuweisen. Das beweist der mit dem Dämonenglauben eng verbundene Dualismus der Weltbetrachtung, der geradezu ein Charakteristikum der jüdischen Religion im neutestamentlichen Zeitalter ist.

Dem Reiche Gottes und seiner Engel steht das Reich des Satans und seiner Engel gegenüber, dem Prinzip des Guten das des Bösen. Beide Reiche haben ihre feste Ordnung, eine Art Hierarchie, und die untere ist das Widerspiel der oberen: den sieben Erzengeln an Gottes Thron entsprechen sieben oberste Geister Satans, die die Urheber der sieben Hauptsünden sind.

Der Kampf des Satans mit den Gläubigen auf Erden hat sein himmlisches Vorspiel in dem Kampf des „Drachen“ [1]) und seiner „Engel“ gegen Michael und seine Engel, Offb. Joh. 12, 7 ff. Jesus widerlegt die Beschuldigung, daß er mit Satans Kraft Dämonen austreibe, durch den Hinweis auf ihren logischen Widerspruch und stellt dabei dem Reiche (*βασιλεία*) Gottes das Reich (*βασιλεία*) des Satans gegenüber, Matth. 12, 26; Lk. 11, 18.

Der Name des Hauptes der Dämonenwelt, des Satans oder Diabolos (= Teufel), wie sein gewöhnlicher Titel ist, wird verschieden angegeben. An den zuletzt genannten Stellen heißt er Belzebub [2]) (Baal-sebub resp. sebul).

---

gebrauchten Denkzeichen: wollener Quasten am Obergewand (*κράσπεδα* Matth. 23, 5; Luther: Säume an den Kleidern, vgl. 4. B. Mose 15, 37 ff.); Gebetsriemen an Hand, Arm und Kopf *φυλακτήρια* Matth. 23, 5; Luther: Denkzettel), d. h. mit Riemen befestigter Kapseln, in denen Pergamentstreifen mit 2. B. Mose 13, 1—10 und 11—16, 5. B. Mose 6, 4—9 und 11, 13—21 lagen; der sogenannten Mesusa, d. h. einer am rechten oberen Türpfosten angebrachten Kapsel mit 5. B. Mose 6, 4—9 und 11, 13—21. Sie wirkten als Amulette.

[1]) Die beliebteste mythologische Einkleidung des Satans, ein Nachhall des uralten Mythus vom Kampfe des Lichtgottes mit dem Ungeheuer der chaotischen Wassertiefe.

[2]) Dieser Name nur im N. T. Seine Bedeutung ist unklar, da Belzebub als „oberster der Teufel“ kaum noch etwas mit dem alten Fliegengott von Ekron (2. Könige 1, 2 ff.) zu schaffen hat. Vielleicht ist B. eine dialek-

Anderwärts wird er Beliar genannt (Belial, vgl. 2. Kor. 6, 14 ff, wo der Gegensatz Christus [= Gott] — Belial durch den von Licht und Finsternis, Gerechtigkeit und Frevel, Glaube und Unglaube, Gott und Götzen, sachlich sehr belehrend erläutert wird), oder Sammael, Matanbukus (?), wohl auch Abaddon (Offb. Joh. 9, 11), wenn dieser als Fürst der Höllengeister vorgestellte „Engel des Abgrundes" mit dem Teufel gleichgesetzt werden darf. Nach seiner Rangstellung im Reiche der Dämonen heißt der Teufel der Gott resp. Fürst dieser Welt, z. B. 2. Kor. 4,4; Joh. 12,31 u. ö. (insofern nämlich die gegenwärtige Welt das Herrschaftsgebiet seiner Scharen ist), nach seiner gottwidrigen Natur der Fürst des Irrtums, der Engel der Gesetzlosigkeit, der Verderber (1. Kor. 10, 10), der Herr des Todes (Hebr. 2, 14), auch kurzweg der Böse (*πονηρός*, so im 1. Evangelium 13, 19 u. 38) oder der Feind (*ἐχθρός*) (Matth. 13, 39).

Aus Andeutungen, wie Offb. Joh. 12, 9; Lk. 10, 18 u. a. in Verbindung mit Jes. 14, 12 ff., darf geschlossen werden, daß man in dem Teufel und seinen Scharen gefallene Engel sah, die nach ihrem Sturz aus der Himmelsregion im Luftreiche und auf Erden ihr Wesen trieben, vgl. Eph. 2, 2 den „Fürsten des Luftreiches, des Geistes, der jetzt in den Kindern des Ungehorsams mächtig ist." Es ist daher möglich, daß mit dieser Vorstellung ein Versuch gemacht werden soll, den aus der orientalischen Spekulation aufgenommenen Glauben an das Walten der Astralgottheiten und ihrer Diener als Schicksalsmächte mit dem Monotheismus und der Offenbarung von Gottes Willen im Gesetz auszugleichen. Das N. T. spricht nämlich von Klassen von Engeln, vgl. die Aufzählungen 1. Kor. 15, 24; Röm. 8, 38; Eph. 1, 21; Kol. 1 ,16, aus denen folgende Gruppen entnommen werden können: Engel, Mächte, Kräfte, Gewalthaber, Herrschaften, Throne (ähnlich im slawischen Henoch Kap. 20). Zu ihren Untergebenen werden die mancherlei in der Natur wirkenden Geister (*πνεύματα*) gehören, wie Wind-

tische Form für das im Syrischen begegnende be'el-debaba, also Belzebub (volkstümlich erleichtert Belzebul) = „Herr der Feindschaft" = *διάβολος* (Riehm).

geister (Offb. Joh. 7, 1), Feuer- und Wasserengel u. a. Sie sind wahrscheinlich zusammengefaßt in der öfter bei Juden und Heiden begegnenden Vorstellung von den „Elementen der Welt" (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, vgl. Gal. 4, 3 [Luther falsch: äußerlichen Satzungen]; Kol. 2, 8 und 20). Sie sind die eigentlichen Herren dieser Welt, die *κοσμοκράτορες* (Eph. 6, 12). Unter ihrem von Gott zugelassenen Regiment (vgl. Röm. 8, 20, Hebr. 2, 5 *ὑπέταξε*) seufzt die ganze gegenwärtige Welt, vgl. das „sehnsüchtige Harren der Schöpfung" auf die Offenbarung des Christus als des Endes dieses Aons, von dem Paulus Röm. 8, 19 spricht. Ihre Macht weiß der Christ Paulus schon jetzt gebrochen durch das Walten des Christusgeistes in den Gläubigen (1. Kor. 2, 6 und dazu 15, 24), vgl. das Bekenntnis Röm. 8, 38 f.: „Ich weiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder ‚Höhe' noch ‚Tiefe'[1]), auch keine neue ‚Schöpfung'[1]) uns trennen kann von der Liebe Gottes in dem Christus Jesus." „Das wunderbare Wort läßt sich nur aus dem innersten Erleben, nur aus der Tatsache begreifen, daß Paulus unter dem Druck einer fatalistischen Religion selbst geseufzt hat" (Reitzenstein, Poimandres S. 80). Diese Mächte sind in gewissem Sinne die Urheber auch der jüdischen Religion. Denn das Gesetz ist ihrer Art (vgl. die kalendarische Festordnung) und durch sie angeordnet (AG. 7, 53; Hebr. 2, 2), und die Diener des Gesetzes werden durch sie zu seiner Erfüllung angetrieben — das ist die „Knechtschaft" des Gesetzes, Gal. 3, 23; 4, 3; Röm. 8, 15, von der Christus befreit hat, weil er das „Ende des Gesetzes" ist, Röm. 10, 4[2]). Es ist sehr bezeichnend, daß in dem dem beginnenden 2. Jahrhundert n. Chr. angehörigen christlichen Apokryphon „Die Predigt des Petrus" der griechischen Religion als Bilderdienst die jüdische als Engel- und Gestirndienst gegenübergestellt wird.

Die uralte mythologische Vorstellung von einem gegen

[1]) *ὕψωμα* und *βάθος* müssen in der astrologischen Terminologie die für den fatalistischen Glauben bedeutungsvolle obere und untere Kulmination eines Gestirns gewesen sein; für *ὕψωμα* ist es nachgewiesen. — *κτίσις* = Aon, Weltperiode.

[2]) So empfindet der ehemalige Pharisäer Paulus; eine Bestätigung dessen, was Josephus über den Schicksalsglauben dieser Gruppe sagt. Zur Vorstellung von den Engeln als Gesetzgebern vgl. Dibelius, D. Geisterwelt im Glauben d. Paulus, S. 27 f.

den höchsten Gott rebellischen Engel (Astralgott, nach Jes. 14, 12 Helal [Luzifer], Sohn der Morgenröte) und seinem Sturz, den die jüdische Sage mit der Weigerung, Adam, das Ebenbild Gottes, anzubeten, in Verbindung bringt, fand an der Sage von dem bösen Treiben der „Gottessöhne" (1. B. Mose 6, 1 ff.) in der späteren Spekulation neue Nahrung. So entstand die Vorstellung von gefallenen Engeln, die mitsamt ihren Nachkommen für die Menschen die Quelle alles Übels wurden und darum wie die von ihnen Verführten dem Gerichte Gottes entgegengehen, vgl. Offb. Joh. 20, 10; Matth. 25, 41; 1. Kor. 6, 3. Es verbinden sich also im vielgestaltigen jüdischen Dämonenglauben (vgl. 1. Kor. 8, 5 „viele Götter und viele Herren") astralmythologische Vorstellungen und Spekulationen aus dem altorientalischen Kulturkreise mit solchen, die man als nie erstorbene Reste des vor aller Kultur liegenden primitiven Geister- und Gespensterglaubens bezeichnen darf.

Im Verhältnis zu diesen Spekulationen über das Reich Gottes und das des Satans sind die Vorstellungen vom Menschen und von seiner Stellung zwischen Gott und Teufel einfach, mehr Aussagen der religiösen Erfahrung als Produkt des naiven theologischen Denkens.

Einfach ist zunächst die psychologische Grundlage: der Mensch besteht aus Leib und Seele (Geist). Die Seele ist unsterblich, sie führt auch nach dem leiblichen Tode eine individuelle Existenz, der Leib aber vergeht, doch ersteht er nach spezifisch jüdischer Anschauung im Gericht zu neuem Leben. Beide sind also, wenn auch in verschiedenem Maße, von Bedeutung, wie das bei dem realistischen Glauben an das Jenseits und die jenseitige Vergeltung nicht anders sein kann. Die griechische Vorstellung vom Leibe als dem Gefängnis der Seele, das sie beim Tode für immer verläßt, und von der Materie als dem Sitz

der Sünde (vgl. Paulus Röm. 7, 18) war gewiß vorhanden, aber nicht die herrschende. Darum war auch die dualistische Lehre vom Menschen nicht der Ausgangspunkt der Vorstellung vom Wesen und Ursprung der Sünde. Diese knüpft vielmehr an den im Judentum von Anfang an lebendigen sittlichen Pessimismus an, an die tiefe Empfindung von der sündhaften Richtung alles menschlichen Wollens, der Paulus Röm. 3, 10 ff. mit Schriftworten den stärksten Ausdruck gegeben hat. Sie hat sich im Judentum unserer Zeit in die an 1. B. Mose 6, 5; 8, 21 anknüpfende Lehre vom „bösen Triebe" gekleidet, vgl. Jak. 1, 14. Der Hang zum Sündigen, das „böse Herz" oder, wie Paulus gelegentlich sagt, das „Gesetz der Sünde" (Röm. 7, 23) ist jedem Menschen anerschaffen. Er hat letztlich in Gottes Allmacht seinen Ursprung. Gott hat ihn dem Menschen ins Herz gegeben, um dagegen anzukämpfen und um ihn zu besiegen. Ebendarum hat Gott ja gleichzeitig das Gesetz gegeben; der Mensch soll zwischen beiden wählen. Das sind „die beiden Wege", die zu beschreiten ihm freisteht, vgl. Matth. 7, 13 f. Der böse Trieb also hebt die Willensfreiheit und damit die persönliche Verantwortlichkeit nicht auf, vielmehr heißt es 4. Esra 14, 34:

„Wenn ihr euren Trieben Befehl gebt
und eure Herzen in Zucht nehmt,
So werdet ihr zu Lebzeiten bewahrt bleiben
und nach dem Tode Gnade erlangen."

Von Naturnotwendigkeit der Sünde hat also das Judentum in seiner überwiegenden Mehrheit nichts wissen wollen. Paulus und vor allem Philo, und mit ihnen wohl kleinere Kreise der jüdischen Kirche, wan-

delten in diesem Punkte in den Bahnen nichtjüdischer, hellenistischer Psychologie, s. u. § 9.

Die jüdische Frömmigkeit hat sich nicht mit der bloßen Feststellung des Tatbestandes der allgemeinen Sündhaftigkeit begnügt. Sie hat ihn mit der Erzählung vom Sündenfall (1. B. Mose 3) verknüpft. So entstand einerseits die Spekulation über *Adams Fall*. Als dessen Folge erscheint in erster Linie der Tod, sodann aber das Elend der Welt überhaupt, Rom. 5, 12; 8, 19 (nicht die Erbsünde, wenigstens ist das nicht allgemeine Ansicht!). Andererseits wurde der Fall der Engel und deren böse Eingebungen oder der Neid des Teufels, den man in der Paradiesschlange fand (Offb. Joh. 20, 2), zur Erklärung des Problems der Sünde herangezogen. So knüpfte hier die Spekulation, wenn auch nur lose, an einen Fundamentalsatz der religiösen Erfahrung an.

Sehr reich hat die religiöse Phantasie *das Schicksal des einzelnen nach dem Tode* ausgestattet.

Neben dem Glauben an Gott den Schöpfer und Herrn der Welt steht im Judentum gewissermaßen als zweiter Grundartikel der Glaube an Gottes richterliche Tätigkeit, an eine *individuelle Vergeltung im Jenseits* und in Verbindung damit an die *Auferstehung der Toten*.

Durch den Jenseitsglauben ist die Unsicherheit der älteren Zeit über Gottes Gerechtigkeit überwunden. Darin liegt seine fundamentale Bedeutung für das Judentum. Schon in einigen Psalmen und im Buche Hiob rang eine neue Frömmigkeit zum Licht, die nichts wissen wollte von dem Dogma vom *sichtbaren* Erweis der göttlichen Gerechtigkeit im *irdischen* Ergehen des einzelnen. Mutig begegnete sie ihm im Bewußtsein, das Gute zu wollen und doch im Unglück zu sitzen, mit dem *Glauben* an Gottes Gerechtigkeit. Dabei tauchte aber auch sofort die Auferstehungs-

hoffnung auf, vgl. Psalm 49 u. 73; Hiob 19, 25 ff., freilich mehr als glaubensvolle Ahnung oder als Geheimlehre. Im Judentum der neutestamentlichen Zeit ist zwar die volkstümliche Vorstellung vom ursächlichen Zusammenhang zwischen Schuld und irdischem Schicksal nicht geschwunden (vgl. Lk. 13, 1 ff.; Joh. 9, 1 ff., 34), aber von ungleich größerer Bedeutung ist die vom Gericht nach dem Tode, in dem Gottes Gerechtigkeit über jeden einzelnen offenbar wird, und von einem dem Urteil entsprechenden jenseitigen Leben, vgl. 4. Esra 14, 35:

„Es gibt ein Gericht nach dem Tode,
wenn wir zu neuem Leben gelangen;
Da wird der Gerechten Name kund,
der Frevler Taten werden offenbar."

Diesen für die Frömmigkeit des Judentums so charakteristischen Grundgedanken, der in der Predigt Jesu und Johannes' des Täufers in sittlicher Vertiefung zum Ausdruck kam, hat die fromme Phantasie mit besonderer Liebe gepflegt.

Über jeden Menschen wird im Himmel Buch geführt. Sein Name wird in das „Buch des Lebens" (wieder eine altorientalische mythologische Vorstellung, vgl. 2. B. Mose 32, 32 ff.; Ps. 69, 29 u. ö. im Alten Testament, Offb. Joh. 3, 5 u. ö.) wie in eine himmlische Bürgerliste eingetragen, oder es werden darin seine Taten als Grundlage für das Entscheidungsurteil aufgezeichnet, vgl. Lk. 10, 20. Im Gericht werden „die Bücher" resp. das Buch des Lebens aufgeschlagen und das Urteil gefällt „nach dem, was in den Büchern geschrieben, gemäß den Werken" resp. danach, ob einer „gefunden wird aufgeschrieben im Buch des Lebens", Offb. Joh. 20, 12 u. 15.

Das Gericht ist definitiv oder vorläufig. Als endgültig gilt das allgemeine am Ende der Zeiten (s. u. S. 88 f.), das „große Gericht", der „jüngste Tag". Aber auch die Vorstellung von einem entscheidenden Gericht sofort nach

dem Tode ist lebendig, vgl. Lk. 23, 43; Phil. 1, 23, vor allem in den von hellenistischem Seelenglauben beeinflußten Kreisen. Meist erscheinen beide Vorstellungen verbunden in dem Gedanken, daß über den einzelnen nach dem Tode eine vorläufige Entscheidung gefällt wird, die definitive aber erst beim großen Endgericht.

Dementsprechend sind die Vorstellungen über das Schicksal der Verstorbenen verschieden. Mit dem Glauben an das sofortige Gericht verbindet sich der Glaube an das sofortige Eingehen zu Gott, in das himmlische Paradies (s. u. S. 72 u. 92), wo die Frommen und die Märtyrer von den Erzvätern aufgenommen werden oder unter den Fittichen Gottes resp. unter dem Throne Gottes in Frieden weilen. Auch die gegenteilige Vorstellung vom Hinabfahren der Sünder zur Unterwelt und von ihrer Bestrafung daselbst oder vom völligen Vergehen der Gottlosen steht mit dem Gerichtsgedanken in Verbindung. Doch scheint hier die alte Unterweltvorstellung noch stark eingewirkt zu haben, z. B. Lk. 16, 19 ff., wo genau wie im äthiopischen Henochbuch der Hades als der Aufenthaltsort der Gerechten und der Sünder aufgefaßt ist. Er zerfällt also in verschiedene, durch weite Räume getrennte Regionen und enthält Paradies und Hölle zugleich.

Andererseits ist das Judentum in diesem Punkte wieder von parsistisch-babylonischen Vorstellungen stark beeinflußt. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß die in der apokalyptischen Literatur häufige Vorstellung von der Himmelsreise gläubiger Männer (Henoch, Baruch, Jesaia) Spekulationen über die verschiedenen Himmelsräume (vgl. 2 Kor. 12, 2 ff.) voraussetzte und daß diese auch auf die Vorstellung von der zu Gott oder ins Paradies entschwebenden frommen Seele eingewirkt haben werden. Auf denselben Gedanken führt die Vorstellung von einem Geleitengel der Seele resp. von bösen Geistern, die sich ihr in den Weg stellen, vgl. im Judasbrief 9 die aus der „Himmelfahrt Moses" stammende Vorstellung vom Streit zwischen Michael und dem Teufel über den Leichnam Moses. Ferner die Vorstellung von den als geleitende Fürsprecher gedachten guten Werken, vgl. Offb. Joh. 14, 13 (1. Tim. 5, 24). Auch die Vorstellung, daß die gute Seele erst am 7. Tage nach dem Tode bei Gott

anlangt (so im griechischen „Leben Adams“ 43; 4. Esra 7, 88 ff.), ist aus der von sieben Himmeln zu erklären, in der sie sieben Seligkeiten erlebt. Auf der anderen Seite muß die Seele des Gottlosen in sieben Höllen sieben Grade der Marter durchkosten. Uralte animistische Vorstellungen über das Verweilen der Seele beim Körper haben sich hier mit astralreligiöser Spekulation verbunden, vgl. auch die Auferstehung nach 3 resp. 3½ Tagen, Offb. Joh. 11, 9 u. 11.

Während in diesem Gedankenkreise Tod, Auferstehung und Himmelfahrt zusammenfallen, also nur verschiedene Betrachtungsweisen derselben Sache sind, stellt sich da, wo eine vorläufige Vergeltung angenommen wird, notwendig der Glaube an eine irgendwie geartete Existenz der Abgeschiedenen zwischen Tod und Entscheidung im letzten Gericht (Auferstehung) ein. Entweder so, daß die Seelen der Gerechten als bereits im Paradiese oder bei Gott weilend vorgestellt werden (vgl. Offb. Joh. 6, 9 die dem jüngsten Tage entgegenharrenden Geister unter dem himmlischen Altar), während der Leib im Tode ruht; oder so, daß die Verstorbenen bis zur Entscheidung „schlafen“ (1. Kor. 15, 18; 1. Thess. 4, 13 ff; dies wohl die verbreitetste Vorstellung, das Korrelat des Glaubens an ein „Wiederaufstehen“), oder endlich so, daß die Seelen, nachdem sie die zukünftige Herrlichkeit vorausgeschaut haben, in ihren „Kammern“ schlummern, bis diese „die Seelen zurückerstatten, die ihnen anvertraut sind.“

Im Mittelpunkte dieses ganzen Vorstellungskreises steht der Glaube an die Totenauferstehung, die naiv sinnliche Form der im älteren Judentum gelegentlich wie eine köstliche Ahnung auftauchenden Unsterblichkeitshoffnung. Ob diese nur „aus dem Bedürfnis der sittlichen Persönlichkeit, sich gegen die Unterdrückung durch ein ungerechtes Geschick zu behaupten, und aus dem Bedürfnis der religiösen Persönlichkeit, Gott zu sehen und seine Freundschaft zu erleben“, erwachsen ist (Duhm) und nicht auch aus Einflüssen von anderen Religionen, ist z. Zt. noch ein Problem. Sie hat zunächst wohl nur auf ungerecht leidende Fromme (vgl. Hiob) und Märtyrer des Glaubens, resp. die vom Glauben Abgefallenen Beziehung gehabt. So begegnet sie als Glaubenssatz im 2. Jahrhundert, vgl. Daniel 12, 2; „Viele von denen, die im Erdenstaub schlafen, werden erwachen,

die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach und zu ewigem Abscheu." Aber die Beschränkung des Auferstehungsglaubens auf die Gerechten scheint auch später noch, als er sich schon zum Glauben an die allgemeine Auferstehung ausgeweitet hatte (so erstmalig in den Bilderreden des äthiopischen Henochbuches gegen Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr.), festgehalten worden zu sein, vgl. im Neuen Testament Lk. 14, 14 und 20, 35 f., 1. Thess. 4, 14 ff. und die Kombination beider Formen in der Vorstellung von der ersten Auferstehung der Märtyrer und der zweiten allgemeinen Offb. Joh. 20, 4 ff., vgl. u. S. 93 f. In neutestamentlicher Zeit war der Auferstehungsglaube zwar ein fester Bestand der pharisäischen Zukunftshoffnung und damit wohl gewiß Glaubenssatz der volkstümlichen Frömmigkeit, aber er hat auch damals noch heftige Gegner gehabt, nicht bloß in den Kreisen der altgläubigen Sadduzäer, vgl. Lk. 20, 27 ff. u. AG. 23, 7 f. Auch die von hellenistischer Philosophie beeinflußten Kreise, vorab Philo, haben ihn abgelehnt, wenn auch aus anderen Gründen. Zwischen den beiden Gegensätzen, der gänzlichen Verwerfung der leiblichen Auferstehung und der Wertung als fundamentalen Glaubenssatzes, dürfen wir Vermittlungsvorstellungen annehmen, die dem Realismus des Glaubens durch Vergeistigung seine Härte nahmen.

Dies Bestreben zeigt sich deutlich in den Vorstellungen über den Vorgang der Totenauferstehung und über das ewige Leben. Im Volksglauben herrschten wohl ganz sinnliche Vorstellungen über die Auferstehung, wie sie aus der späteren rabbinischen Theologie für unsere Zeit erschlossen werden dürfen: die Toten kommen mit ihrem alten Leibe und ihren Kleidern aus den Gräbern; die nicht im heiligen Land Begrabenen werden unter der Erde fort dorthin gewälzt und kommen dort zum Vorschein. Daneben standen vergeistigte, wie die von Paulus vertretene über den „pneumatischen" Leib der Auferstandenen (1. Kor. 15, 44) und das himmlische Kleid („die Behausung vom Himmel" 2. Kor. 5, 1 ff.), das freilich ursprünglich wohl ein wirkliches schimmerndes Gewand war (vgl. Offb. Joh. 3, 5; 6, 11, wo die Seelen im Himmel ein weißes Kleid erhalten). Hierher gehört auch die Vorstel-

lung vom Leuchten der Auferstandenen, die dasselbe besagt wie der Vergleich mit den Engeln Gottes (Matth. 13, 43 und Mk. 12, 25). Beides sind Nachwirkungen alter Astralmythologie. Das ewige Leben, der Lohn für die Frommen im Gericht, ist nicht bloß ein Zutischeliegen mit den Erzvätern (Matth. 8, 11) und ein wonniges Leben in irdischen Paradiesesfreuden, sondern es wurde auch (und wohl auch in den Kreisen des Volkes) als ein von allem irdisch-sinnlichen Begehren und Treiben freies, rein geistiges Sein aufgefaßt, wo „Gerechtigkeit, Friede und Freude" herrschen, wo alle Unrast und Irrung ein Ende hat und der Stachel des Todes gebrochen ist (Lk. 20, 35 f.; Röm. 14, 17; Offb. Joh. 17, 15 ff; 21, 4).

Das Schicksal der Gottlosen wurde in allen Punkten als Gegensatz des der Frommen gedacht. Sie irren nach dem Tode ruhelos umher (ein Echo des alten Glaubens an eine schattenhafte Existenz der Abgeschiedenen), werden im Hades, in der Finsternis der Tiefe, gepeinigt (Lk. 16, 23) oder vergehen ganz und gar (s. o. S. 71). Bei der Totenauferstehung und dem letzten Gericht, dessen Herannahen ihnen Schrecken und Angst bereitet, erhalten sie ein schlimmeres Aussehen, als sie im irdischen Leben hatten, und werden nun zu ewiger Qual „in Finsternis, Ketten und lodernden Flammen" verdammt (Matth. 25, 46; 8, 12; Mk. 9, 43; Matth. 13, 42; Offb. Joh. 20, 10 [Vorstellung vom Schwefelpfuhl in der Hölle]), oder von Würmern ewig gefressen (vgl. schon Jes. 60, 24.

Mit den bisher aufgeführten Vorstellungen über die jenseitige Zukunft ist nun freilich nur die eine, auf das Schicksal der einzelnen Individuen bezügliche Seite des eschatologischen Gedankenkreises berührt worden. Im folgenden betrachten wir die nationale und universal-kosmologische Form der jüdischen Zukunftshoffnung um ihrer Bedeutung willen besonders.

§ 7. Die nationale und universale Zukunftshoffnung.

Die jüdische Religion unserer Zeit ist eine Religion der unausgeglichenen Widersprüche. Das zeigt

sich nirgends deutlicher als an der nationalen Zukunftshoffnung, die nicht bloß über das palästinensische Judentum, sondern, wie die Geschichte beweist, über weite Kreise der jüdischen Kirche ihre fanatisierende Gewalt ausgeübt hat. Derselbe Glaube, der Gott als den Herrn der ganzen Welt pries und die Heiden zu diesem Gott zu bekehren strebte, der eine jenseitige Vergeltung kannte und sich bewußt war, daß die bloße Zugehörigkeit zu den Kindern Abrahams nicht vor Gottes Verdammungsurteil bewahrte, derselbe Glaube forderte die nationale Machtstellung Israels und die Demütigung der Heiden unter das Zepter des Messiaskönigs. Er wollte also den Triumph Gottes über die Welt in den irdischen Formen der politischen Restitution des jüdischen Volkes und seiner Herrschaft über die Welt erleben.

In der Tat eine absonderliche Erscheinung! Eine Religion von höchstem religiös-ethischen Gehalt auslaufend in die kleinlichen Wünsche einer Nation, über deren Schicksal die Weltgeschichte schon 6 Jahrhunderte früher entschieden hatte! Sie ist so sonderbar, daß man gemeint hat, die messianische Hoffnung des späteren Judentums sei erst durch Jesu Auftreten wieder hochgekommen, nachdem sie vorher so gut wie ganz zurückgetreten war. Das ist freilich eine ganz ungeschichtliche Betrachtung. Aber der Hinweis auf das in dem inneren Widerspruch liegende historische Problem ist durchaus berechtigt. Man wird die Frage aufwerfen dürfen, ob nicht die nationale Zukunftshoffnung in ihrer naiv realistischen Form (Wiederherstellung des davidischen Reiches durch Vernichtung der Fremdherrschaft) *wesentlich ein Stück des Volksglaubens*, speziell der brei-

ten Masse im Mutterlande, war (vgl. Mk. 11, 7 ff.; 15, 26; 10, 35 ff. u. a. und die volkstümlichen „Psalmen Salomos"), während die literarischen Kreise, zumal die des hellenistischen Judentums, die messianische Hoffnung nur in der vergeistigten Form pflegten, die sie durch Verknüpfung mit der universal-kosmologischen Eschatologie erhalten hatte. So wenigstens scheint es nach der uns erhaltenen Literatur gewesen zu sein. Psychologisch ist es wohl verständlich, daß gerade die politisch unreifen und dem Druck der Fremdherrschaft am meisten ausgesetzten Massen sich in dem Traum eines neuen davidischen Reiches wiegten. Es handelt sich dann aber nicht um den Gegensatz von gesetzlicher und apokalyptischer Frömmigkeit (Bousset), sondern um den von volkstümlich-nationaler und theologisch-supranaturaler. Jene offenbarte die Befangenheit der jüdischen Religion in den nationalen Schranken der Vergangenheit, diese war ein Zeugnis für den fortschreitenden Prozeß ihrer Entnationalisierung und Individualisierung.

Der dem Judentum aufgezwungene Kulturkampf im 2. vorchristlichen Jahrhundert ist für die Stärke, mit der die nie ganz verblaßte nationale Hoffnung im neutestamentlichen Zeitalter auftrat, von entscheidender Bedeutung gewesen. Damals war das jüdische Volk sich seiner Kräfte wieder bewußt geworden, damals lebte etwas vom Geist des alten Israel, auch von seiner volkstümlichen Religion, wieder auf. Wie es unter der Führung der hasmonäischen Herrscher zu ungeahnten Erfolgen geschritten war, das haftete tief im Gedächtnis des Volkes. In gewissem Sinne war das Regiment dieser Priesterkönige wirklich die Erfüllung der nationalen Hoffnung. Um so furcht-

barer muß der Zusammenbruch der hasmonäischen Herrlichkeit empfunden worden sein. Die darauffolgenden Zeiten der Weltwirren größten Stiles mit ihren unbegrenzten Möglichkeiten mußten den messianischen Glauben mächtig anregen. So kam seit den Tagen des Pompejus das unglückliche Volk nicht mehr zur Ruhe. Daher die fiebernde Leidenschaft der Erwartung des Gottesreiches zu Jesu Zeit, die nicht einmal das Chaos des Jahres 70 n. Chr. zu brechen vermochte. Es war die Blütezeit der volkstümlichen Prophetie, der Messiasse und der apokalyptischen, d. h. das Ende der bestehenden Weltverhältnisse weissagenden Flugschriften. Im Neuen Testament haben wir in den jüdischen Grundlagen der Apokalypse Mk. 13 (= Matth. 24 = Lk. 21, 5 ff.) und der Johannesapokalypse (Offb. Joh.) interessante Proben davon.

Im Mittelpunkt der nationalen Zukunftshoffnung steht die Vorstellung von der Gottesherrschaft und die Gestalt des Messias.

Die Gottesherrschaft (Gottesreich, *βασιλεία θεοῦ*) ist der Idee nach natürlich immer und überall da vorhanden, wo Gottes Macht sich offenbart und von Menschen im Glauben erlebt wird. Daher wird der Ausdruck geradezu als Synonymum für „Glaube an Gott" gebraucht (vgl. Mk. 10, 15). Im engeren eschatologischen Sinne ist sie die in der Zukunft liegende Existenzform des jüdischen Volkes, die Zeit, wo Israel das Regiment in Händen hat und alle Heiden gedemütigt sind. Die Gottesherrschaft ist die Herrschaft „des Volkes der Heiligen des Höchsten" (Dan. 7, 27), mithin letztlich so viel wie Herrschaft Israels, „Reich unseres Vaters David" (Mk. 11, 10). Sie ist also ihrer Art nach eine reale irdische

Größe, aber sie bleibt doch Gottesherrschaft hinsichtlich ihres Zustandekommens: sie kommt nicht durch politische Entwicklung, sondern durch göttlichen Machtspruch, durch wunderbares Eingreifen Gottes in die bestehenden Weltverhältnisse und deren völlige Umwälzung, kurz durch eine Weltkatastrophe. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen der Glaube, daß Gott sich dabei menschlicher Hilfe bedienen wird. Der volkstümliche Messiasglaube setzt das ja voraus, und die Zeloten (s. I, S. 126) haben diesen Gedanken in die Praxis umgesetzt. Aber Gott bleibt doch das A und O, und die höchste Tugend der Frommen ist Geduld und Märtyrertreue.

Die Bedingung für das Kommen der Gottesherrschaft ist die Vernichtung der zurzeit auf Erden schaltenden Macht. Für Daniel war sie das seleukidische Reich, das schreckliche Tier mit den zehn Hörnern und dem kleinen Horn, das Vermessenes redete, Dan. 7, 7 f. Später wurde die herodianische Herrschaft als Weltmacht empfunden, und vor allem ihr Beschützer Rom, symbolisiert durch Edom und dargestellt in dem Tier mit den sieben Köpfen und zehn Hörnern (Offb. Joh. 13) oder durch alte mythologische Bilder, aber von den Massen höchst real empfunden und darum auch für den naiven Glauben nur durch einen wirklichen Kampf, einen furchtbaren Vernichtungskrieg zu überwinden, bei dessen Ausmalung die ungezügelte Phantasie Ströme von Blut rinnen ließ und Himmel und Erde in Bewegung setzte. Die Farben zu diesem wilden Gemälde (vgl. Offb. Joh. 14, 20) lieferte besonders der alte Mythus vom Kampfe Gottes mit dem Drachen, der Personifizierung des chaotischen Urmeeres (Offb. Joh. 12, 1 ff.).

Die Vernichtung der gottfeindlichen Weltmacht und die Demütigung der Heiden unter die Herrschaft Israels ist ein Teil der Aufgaben des Messias, des erhofften Königs aus Davids Geschlecht.

Diese Vorstellung ist durchaus volkstümlicher Art ge-

wesen. Das beweisen unwiderleglich die Evangelien und die Geschichte Palästinas unter den Herodianern und den Prokuratoren. Aber es scheint, als ob sie erst in der hellenistisch-römischen Zeit die Massen mit aller Kraft ergriffen hätte. Es wird das zunächst mit dem Sturz des hasmonäischen Fürstenhauses zusammenhängen, dessen Glieder ohne Frage von Parteigängern als messianische Könige gefeiert worden sind, dessen Schicksal aber diese Hoffnung widerlegte und die alte, an das davidische Geschlecht anknüpfende Verheißung wieder aufleben ließ. Sodann aber wird man zur Erklärung auf die religionsgeschichtlich bedeutsame Tatsache hinweisen dürfen, daß das Zeitalter der schweren Kämpfe am Ausgang der Republik und dann wieder der Streit um das Erbe Cäsars der fruchtbarste Boden für die allgemeine Verbreitung der uralten Hoffnung vom Erscheinen eines neuen Gottes war, mit dessen Herrschaft über die Welt das goldene Zeitalter anbrechen sollte. Für das einfache jüdische Laienverständnis mußte er natürlich die Gestalt des irdischen Königs aus Davids Hause annehmen. In den weltgeschichtlichen Zusammenhang gestellt, ist die messianische Hoffnung des Judentums also nur eine, wenn auch die bedeutsamste Äußerung der für die damalige Kulturwelt so charakteristischen Erlösererwartung, vgl. I, S. 93 f.

Der gebräuchlichste Name des erhofften Retters aus der politischen Not war aramäisch Meschicha (Gesalbter), daher Messias (Joh. 1, 41), griechisch Christus (*χριστός* resp. *χριστὸς κυρίου*). Er bezeichnet ihn als König und rückt damit seine Bedeutung für die Heilszeit ins volle Licht. Der Messias ist Herrscher im Gottesreich. Er verjagt — doch wohl mit Hilfe des Volkes, das sich um ihn schart, obgleich das nirgends ausdrücklich gesagt wird[1]) — die Heiden aus dem jüdischen Lande und richtet hier das Reich Davids wieder auf. So hat sein Bild

[1]) Vgl. aber im A. T Zach. 9, 13 ff. und 10, 4 ff., wozu die bekannte Messiaserwartung 9, 9 f. in Gegensatz steht.

im Glauben Tausender gelebt, vgl. Lk. 1, 68 ff., und über diese greifbaren Erfolge hinaus wird es schwerlich die Phantasie der Masse beschäftigt haben.

Spekulationen darüber, wieweit die Vernichtung der Feinde Israels Gottes Werk, wieweit des Messias Arbeit sei, und wie sich im einzelnen die Angliederung der Völker an das Gottesreich vollziehen werde, haben ihr gewiß fern gelegen. Ihre Sehnsucht war gestillt, wenn in Jerusalem der Thron Davids wieder aufgerichtet und damit das Joch der Heiden zerbrochen sein würde. Wohl aber hat es Kreise gegeben, die mit dieser äußeren Erlösung die innere, die Tilgung von Sünde und Schuld und die Bereitung eines heiligen Volkes erhofften. Das Hosianna, der alte Königsruf, galt nicht bloß dem großen Propheten Jesus, von dem man das politische Heil erwartete (Mk. 11, 9 f.), sondern auch dem wunderbaren Lehrer und Seelenarzt, vor dessen Wort die Dämonen entwichen und dem so oft die Bitte „Sohn Davids, erbarme dich meiner" entgegentönte. Als Gesalbter Gottes war ja der Messias schon nach alter Verheißung (vgl. Jes. 11, 2) mit göttlicher Kraft begabt, daher Wundertäter (Mk. 8, 11 ff.) und, was für die so leicht ins Transzendente spielende Vorstellung vom Messias bedeutsam ist, er war selbst rein von Sünde:

„daß er herrschen kann über ein großes Volk,
in Zucht halten die Obersten
und wegschaffen die Sünde mit mächtigem Wort"
(Psalm. Salom. 17, 36).

Neben den Namen Messias (Christus)und Sohn Davids hat es gewiß noch andere gegeben, die in aller Munde waren, auch Geheimnamen, wie es der Sache und Sitte der Zeit entsprach. So z. B. der Gerechte, der Geliebte resp. der Erwählte (so besonders im Henoch; ἀγαπητός Mk. 1, 11, vgl. in der Septuaginta ἠγαπημένος als Messiastitel; ἐκλελεγμένος. Luk. 9, 35), der Tröster (vgl. παράκλητος, Joh. 14, 16 u. ö.), auch schon der Sohn (4. Esra), und wohl nicht bloß in dem Sinne, daß dadurch (nach semitischer Ausdrucksweise) die intime geistige Beziehung zwischen Gott und dem Könige der Zukunft aus-

gedrückt werden sollte; der Löwe aus dem Stamme Juda (Offb. Joh. 5, 5), die Wurzel (das Geschlecht) David, der strahlende Morgenstern (Offb 22, 16), der „Aufgang aus der Höhe" (ἀνατολὴ ἐξ ὕψους. Lk. 1, 78) u. a. Mit dem Glauben an die davidische Herkunft des Messias (vgl. Mk. 12, 35 ff.) hängt die Erwartung zusammen, daß er aus Bethlehem (vgl. die christliche Legende Matth. 2, 1 ff., Luk. 2) oder wenigstens aus Juda hervorgehen werde (vgl. Joh. 7, 42). Aus Joh. 7, 27 und anderen ähnlichen Äußerungen in der jüdischen Literatur darf geschlossen werden, daß man sich das Auftreten des Messias als plötzliches und durch Wundertaten beglaubigtes (Joh. 7, 31), sein Vorleben also als unscheinbar und unbekannt dachte.

Es ist allerdings sehr wahrscheinlich, daß auch das volkstümliche jüdische Messiasbild (zum Teil unter dem Einfluß artverwandter heidnischer Erwartungen) Züge getragen hat, die es transzendenter erscheinen ließen, als wir nach den uns zu Gebote stehenden Quellen annehmen müssen. Ja bei dem synkretistischen Charakter des Judentums der neutestamentlichen Zeiten darf man das als sicher voraussetzen. Wahrscheinlich ist z. B. die Vorstellung von der Präexistenz des Messias, d. h. seinem vorzeitlichen verborgenen Leben bei Gott weit verbreitet gewesen, und zwar auch ohne Einfluß der unten zu besprechenden Menschensohnvorstellung. Andererseits können wir mit Sicherheit behaupten, daß man sich das Erscheinen des Messias mit dem Wiederkommen von Heiligen der Vorzeit verbunden resp. diesem nachfolgend gedacht hat. Besonders der Prophet Elia scheint in der messianischen Zukunftshoffnung eine Rolle gespielt zu haben (vgl. Mk. 6, 15; 8, 28; Joh. 1, 21 und vor allem Mk. 9, 11, wo doch nicht bloß eine theologische Spekulation, sondern eine das Volk bewegende Frage besprochen wird), daneben Mose (Mk. 9, 4), Jeremia und andere Propheten (Matth. 16, 14), Henoch, die beiden „Zeugen" (Offb. Joh. 11, 3), Esra, Baruch u. a.

In dem von Heiden gereinigten heiligen Lande herrscht nun der Messiaskönig über ein glückliches und von Gott gesegnetes Volk, dessen Zahl durch die

Heimkehr der in die weite Welt zerstreuten Juden nach Palästina sich mehren soll. Aus dieser selbst von einem Philo geteilten frommen Hoffnung und aus den Vorstellungen über die herrlichen Zustände im messianischen Reiche weht uns der volle Erdgeruch der volkstümlich-nationalen Erwartung entgegen. Der Blick haftet an dieser Erde mit ihren Gütern und Freuden und im besonderen am heiligen Lande. Die Heidenwelt ist dabei kaum mehr als Folie für das neue Glück Israels. Ihre Wallfahrten nach Jerusalem schmeicheln dem Nationalstolze und interessieren wohl vornehmlich durch den reichen Tribut, den sie dem Herrn der Welt darbringen, vgl. Offb. Joh. 21, 24 und 26. Die Menschen aber wetteifern mit dem Lande an Fruchtbarkeit. Krankheit, Not und Trübsal sind verschwunden, „Wonne wird sich offenbaren, Ruhe erscheinen".

Für die jüdische Hoffnung nach dem Jahre 70 gehört natürlich in erster Linie der neue Tempel im neuen (irdischen) Jerusalem zum Segen des Messiasreiches, vgl. Bitte 14 im sogenannten Achtzehnbittengebet:

„Nach Jerusalem, deiner Stadt, kehre zurück in Erbarmen,
Und wohne in ihrer Mitte, wie du gesagt hast,
Und baue sie bald in unseren Tagen zu einem ewigen Bau,
Und den Thron Davids richte bald auf in ihrer Mitte!
Gelobt seist du, Herr, der du baust Jerusalem!"

Selbstverständlich hat es auch in diesem Vorstellungskreise nicht an religiös-sittlichen Gedanken, an der Hoffnung, Gott zu schauen, und an dem Wunsche nach sittlicher Lebensführung gefehlt. Aber sie erscheinen, wenigstens in den literarischen Äußerungen der nationalen Zukunftshoffnung, gleichsam nur im

Hintergrunde. Im vielgestaltigen religiösen Leben, zumal fern von der parteimäßig eingeschränkten Frömmigkeit, werden sie eine weit größere Kraft entfaltet haben. Das beweist der tiefe Eindruck, den der Bußprediger Johannes gemacht hat (Mk. 11, 32; Matth. 11, 7 ff.), und vor allem das Echo, das Jesu Predigt in den Seelen der Frommen wachrief, in ihrer Art auch die starke Frömmigkeit der Stillen im Lande, die uns aus den jüdisch-christlichen Poesien Lk. 1 entgegentönt, vgl. 1, 74 f.:

„daß wir furchtlos, befreit aus der Hand der Feinde
ihm dienen können in Heiligkeit und Gerechtigkeit
alle Zeit unseres Lebens".

Die große Masse der Frommen hat in dem messianischen Reiche wohl den Abschluß der Weltgeschichte gesehen, soweit ihr dieser Gedanke überhaupt faßbar war, vgl. Joh. 12, 34. Aber daneben stand die Erwartung von einer nur begrenzten Dauer dieser irdischen Herrlichkeit, der dann die höhere in der verklärten Welt folgen sollte, s. u. S. 94. Sie führt uns hinüber zu dem großen eschatologischen Ideenkreise, der in der Geschichte der Religion von ungleich größerer Bedeutung geworden ist und den man kurzweg als die jüdische Apokalyptik bezeichnet. —

In der nationalen Zukunftshoffnung stand die Frage nach dem Schicksal des Volkes im Vordergrunde. Sie war ja, wie wir schon oben andeuteten, im Grunde nichts anderes als ein Rest der alten politischen Religion Israels. Aber sie hat bei aller Macht über die Gemüter der Massen die auf Herausstellung des Individuums hinstrebende Entwicklung, also zunächst die Frage nach dem Schicksal des

einzelnen, nicht aufhalten können. Diese Entwicklung hat dann notwendigerweise über die national verengte Betrachtungsweise hinaus zum Problem des Welt- und Menschheitsschicksals geführt, und dieses ist nun das eigentliche Thema der jüdischen Apokalyptik.

Ihr Grundton ist mit dem Gegensatz von dieser und jener Welt, d. h. Weltentwicklung gegeben. Das ist in der Sache eine uralte, bereits der israelitischen Prophetie zugrunde liegende eschatologische Vorstellung, deren Quelle die astralreligiösen Spekulationen von den Weltzeiten des alten Orients sind. Die Formulierung dagegen („diese Weltperiode" *αἰὼν οὗτος*, Lk. 20, 34; 1. Kor. 2, 6 u. ä. oft; „die kommende Weltperiode" *αἰὼν μέλλων*, Matth. 12, 32; Eph. 1, 21 u. ä. oft) ist erst im späteren Judentum vorhanden, aber im neutestamentlichen Zeitalter bereits Gemeingut der religiösen Sprache, wie der Gebrauch dieser und synonymer Ausdrücke in der evangelischen Überlieferung und bei den anderen neutestamentlichen Schriftstellern beweist.

Die beiden, die ganze Weltentwicklung umspannenden Perioden stehen im stärksten Kontrast zueinander. Die gegenwärtige ist das Reich des Vergänglichen, des Leidens und des Bösen, dazu selber von Gott „auf der Wage gewogen", d. h. nach seiner Dauer begrenzt; die zukünftige bringt das Ewige, Freude und Friede, Heiligkeit und Reinheit zur Herrschaft und ist selbst ohne Ende. Sie sind also gewissermaßen die kürzeste Form für die von tiefstem Pessimismus und mutigstem Jenseitsglauben gleichmäßig getragene dualistische Weltanschauung des Judentums, unter deren Einfluß an die Stelle der diesseitigen politisch-messianischen Erwartung der universale und kosmologische Supranaturalismus getreten ist.

Ist die bestehende Weltzeit vom Teufel, der Wirkungskreis des „Fürsten dieser Welt" (Joh. 12, 31) und seiner Scharen, und ihr Untergang in Gottes Rat fest beschlossen, so hat sie für die Frommen nur mehr negatives Interesse. Die Spekulationen der Apokalyptiker sind darum der neuen Welt zugewendet, und zwar zunächst den Fragen nach dem Wann? und Wie? ihres Anbruches (vgl. Mk. 13, 4). Charakteristisch für die supranaturale Zukunftshoffnung ist vor allem das Bemühen um genaue Erforschung des Termins der großen Weltwende. Die Frommen sind überzeugt, daß Gott ihnen allein dieses Geheimnis — es handelt sich nach ihrer Meinung um uralte Geheimtraditionen, vgl. 4. Esra 14, 5 — offenbart, aber die Lösungen des Rätsels, die sie bieten, erscheinen uns in ihrer Verschiedenheit und bei den Korrekturen, die die Geschichte notwendig gemacht hat (schon bei Daniel, vgl. 8, 14 mit 12, 11 und 12), allzu menschlich. Es wäre aber falsch, darin nur fromme Phantasien zu sehen. Diese Berechnungen beruhen vielmehr zum Teil auf Resultaten der ältesten astronomischen oder genauer astrologischen Forschung, also auf einem chronologischen System, in dem bestimmte Zahl- und Zeiteinheiten eine Rolle spielen. Die Vorstellung von der Weltwoche z. B. als der ganzen Dauer dieser Weltperiode (6000 Jahre und 1000 Jahre des messianischen Reichs, s. u. S. 94) hat in solchen Spekulationen und nicht etwa bloß in dem schönen Psalmwort von den tausend Jahren, die vor Gott wie ein Tag sind, ihren Ursprung. Zu den Inkonsequenzen des frommen Glaubens gehört es hierbei, wenn das Kommen der neuen Welt trotz der Bindung an Zeiten, die von Gott uranfänglich festgelegt worden sind, auch wieder gewissermaßen in menschlicher Macht steht, vgl. AG. 3, 19 f., wo der verbreitete Gedanke begegnet, daß die Offenbarung der künftigen Herrlichkeit von dem bußfertigen Zustand des Volkes Gottes abhängt, ferner Lk. 18, 7 und Offb. Joh. 6, 9 ff.

Das Ende der gegenwärtigen Weltperiode kündigt sich durch Zeichen an (vgl. Matth. 24, 3 das „Zeichen des Ablaufes des Aons", *σημεῖον τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος*),

nach denen der Gläubige sehnsüchtig ausschaut (Lk. 17, 20, Mk. 13, 4) und deren Sichtbarwerden der untrügliche Beweis für das Kommen des neuen Aons ist, vgl. das Luk. 17, 20 gebrauchte Wort *παρατήρησις* (Beobachtung), das in der astrologischen Terminologie (*παρατηρεῖν*) vom Beobachten der Gestirne gebraucht wird. Das „Ende der Zeiten" (Matth. 13, 39; 1. Kor. 10, 11; Hebr. 9, 26) stand eben in den Sternen geschrieben, aber freilich wußte niemand, welches das letzte „Zeichen" sei. Daher die im N. T. mehrfach begegnende Vorstellung, daß das Ende kommt „wie der Dieb in der Nacht", 1. Thess. 5, 2, Offb. Joh. 3, 3 u. ö. Entsprechend der als schwere Krisis und als mächtiges Ringen vorgestellten Weltwende sind es düstere Vorzeichen, „Wehen" (oder „Wehen des Messias"), wie es in der bildlichen Sprache der Apokalyptik heißt[1]), Mk. 13, 8. Es sind das prodigia und portenta, wie die Alten sagten, schreckenerregende Vorgänge und Erscheinungen am Himmel und auf der Erde, vgl. Offb. Joh. 8, 7 ff.: unfruchtbarer Mutterschoß und Mißgeburten, Versagen der Nahrung spendenden Natur und Umkehrung der Naturordnung, blutende Bäume, schreiende Steine, Verfinsterung von Sonne und Mond, Erdbeben u. a., kurz das Hereinbrechen einer Zeit der Not ohnegleichen (vgl. Matth. 24, 21 *θλῖψις;* 1. Kor. 7, 26 *ἀνάγκη*). Ein neues Chaos bricht herein, vor allem in der Menschenwelt, wo die Sünde ihren Gipfel erreicht, wo sich Volk gegen Volk und Reich gegen Reich erheben wird und selbst die Bande des Blutes nicht vor Haß und Feindschaft bewahren werden, vgl. die kleine Apokalypse Mk. 13, 6 ff. Das alles ist die Ouvertüre zu dem an der Grenze der beiden Weltperioden entbrennenden Kampfe zwischen Gott und den Mächten des Bösen, die gegen das neue Reich, das ihrer Herrschaft ein Ende macht, mit wilder Wut anstürmen und so dem großen Weltgericht entgegeneilen. Das Ende kehrt hier zum Anfang zurück: wie in den Tagen der Urzeit nach dem uralten Mythus Gott zum Kampfe gegen die Ungeheuer des Chaos ausziehen mußte, um

[1]) Der Ausdruck muß ursprünglich ganz sinnlich gemeint gewesen sein. Er gehört in die uralte mythologische Tradition und empfängt aus Offb. Joh. 12, 1 ff. die zum Verständnis erforderliche Beleuchtung

sein Schöpferwerk beginnen zu können, so muß er auch jetzt wieder gegen den „Drachen" und seine Helfer (Offb. 12, 1 ff.) ankämpfen, um die neue Weltzeit heraufführen zu können.

In der Vorstellung vom Antichrist verdichtet sich dabei die gottfeindliche Macht zu einer greifbaren Gestalt. Er ist die Inkarnation des Satans, der auf Erden sein Reich aufzurichten sucht. Mythologisches fließt hier mit grotesker Verbildlichung und historischen Erinnerungen (an Antiochus IV., Herodes und Nero, vielleicht auch Caligula) zu einem buntschillernden Ganzen zusammen.

Der Antichrist (der Name im Neuen Testament nur in den Johannesbriefen, z. B. 1. Joh. 2, 18) erscheint als furchtbarer Tyrann, der sich frech über Gott erhebt (Offb. Joh. 13, 6; 2. Thess. 2, 3 f.), als Beliar (vielleicht = „Mensch der Sünde", ebenda), als Tier mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern (d. h. das römische Weltreich ist der Antichrist resp. Organ desselben), als falscher Prophet (Offb. Joh. 13, 11 ff.), aber auch als der Drache des alten Mythus (12, 3 ff.). Die besondere Wut der im Antichrist und seinen Scharen verkörperten dämonischen Macht richtet sich natürlich gegen das Gottesvolk, daher ist die Zeit der großen Not bei der Weltwende für die Frommen im besonderen eine Schreckenszeit. Und nur dem Walten der göttlichen Barmherzigkeit, die das Tempo dieser letzten furchtbaren Stunde des alten Aons beschleunigt (Matth. 24, 22), verdanken sie ihre Rettung. Die vereinigte Völkerwelt zieht zum Sturm gegen das jüdische Volk, spez. Jerusalem heran — der neue mythische Sturm Gogs aus Magog, den einst Ezechiel (Kap. 38 f.) geweissagt hatte, vgl. Offb. Joh. 19, 19 f.; 20, 7 ff. Aber an Zions Mauern bricht sich ihr Toben, und ihr Zusammenlauf gegen die Auserwählten, die Gott wunderbar beschützt (vgl. Offb. Joh. 7, 1 ff.), wird zur Versammlung der Sünder zum Weltgericht. Die Vorstellungen gehen hier unmerklich ineinander über, insofern ja die „Wehen" und speziell der Kampf Gottes gegen die Heidenwelt mit seinem blutigen Schrecken schon ein Teil dieses Gerichts ist, wie sich

andererseits der Kampf zwischen Gott und Teufel rückwärts in „diesen Aon" hinein erstreckt, vgl. Kol. 2, 15.

Das große Weltgericht, der „jüngste Tag" (s. o. S. 70) ist von der entzückten Phantasie des seines Heiles gewissen Frommen mit aller feierlichen Majestät einer göttlichen Gerichtsszene bekleidet worden. Auch die Sprache des Apokalyptikers nimmt dabei einen durch das mystische Halbdunkel gesteigerten feierlichen Ton an. So schon bei Daniel (7, 9 ff.) in der Beschreibung des zum Gericht erscheinenden Gottes:

„Ich schaute, bis daß Thronsessel gesetzt wurden
und ein Betagter sich setzte —
sein Gewand war weiß wie Schnee
und sein Haupthaar rein wie Wolle;
sein Thron war Feuerflammen,
seine Räder wie loderndes Feuer;
ein Feuerstrom ergoß sich von ihm.
Tausendmal Tausende dienten ihm,
und zehntausend mal Zehntausende warteten sein",

vgl. auch die Schilderung Offb. Joh. 20, 11 ff.:

„Ich sah einen großen weißen Thron und den, der darauf saß, vor dessen Angesicht Erde und Himmel flohen, und fand sich keine Stätte für sie. Ich sah die Toten, die großen und die kleinen, stehen vor dem Thron, und Bücher wurden aufgeschlagen, dazu ein anderes Buch: das des Lebens. Und die Toten wurden gerichtet nach dem, was in den Büchern geschrieben stand, gemäß ihren Werken. Das Meer gab seine Toten wieder, und Tod und Hades gaben ihre Toten wieder, und sie alle wurden gerichtet nach ihren Werken."

Dieses furchtbare Gericht, bei dem „das Erbarmen vergeht", erstreckt sich über alles Geschaffene, Lebende und Tote. Daher ist die Auferstehung ein Charakteristikum des Weltendes. Aber es ergeht auch über die Geisterwelt, über die in der Urzeit gefallenen

Engel, die in der Finsternis der Erde gebunden dem Ende entgegenharren (2. Petr. 2, 4), die Dämonen, die die Menschen zur Sünde verführt haben, und vor allem über den Satan, den Ursprung alles Bösen, nach 1. Kor. 15, 26 auch über den Tod als „letzten Feind", vgl. Offb. Joh. 20, 14. Ziel des Gerichts ist die Aussonderung der Gemeinde der Auserwählten, der Gerechten und Heiligen, deren Teil nun das ewige Leben auf der erneuerten Erde sein soll, während die dem Gericht Verfallenen, die Sünder im Gottesvolk und alle, die „das Tier anbeten" (Offb. Joh. 14, 9), d. h. die es mit den gottfeindlichen Mächten gehalten haben, von ihr verschwinden:

„Dann erscheint die Grube der Pein
und gegenüber der Ort der Erquickung;
der Ofen der Gehenna[1]) wird offenbar
und gegenüber das Paradies der Seligkeit."
(4. Esra 7, 36.) —

Mit der Vorstellung vom Weltgericht und dem dabei offenbar werdenden Schicksal der Frommen und Gottlosen verbindet sich nun in der Apokalyptik eine Messiasvorstellung, die sich von der oben S. 78 ff. charakterisierten durch den starken supranaturalen Zug unterscheidet. Das ist die uns aus den Evangelien wohlbekannte Gestalt des „Menschensohnes", oder wie man dafür sprachlich richtiger sagen sollte, des „Menschen", denn der dem semitischen bar nâsch (Mensch) entsprechende griechische Ausdruck *υἱὸς ἀνθρώπου* ist ja nichts weiter als

[1]) Gehenna, d. h. das Tal Hinnom bei Jerusalem, ist zunächst die Stätte, wo die gottlosen Israeliten gerichtet werden sollen, dann allgemein so viel wie Hölle, vgl. Mk. 9, 43 u. ö. Auch hier spielt Mythologisches hinein.

hellenistisch-jüdischer Sprachgebrauch für das einfache ἄνθρωπος. Erstmalig treffen wir diese Vorstellung bei Daniel (7, 13), aber sie ist hier deutlich alte Tradition, keine Neuschöpfung des Apokalyptikers. Sie war gewiß schon in Israel bekannt, aber wohl erst im späteren Judentum weiter verbreitet. Im neutestamentlichen Zeitalter gehörte sie ohne Frage zu den volkstümlichen Spekulationen, gleichviel ob sie in der evangelischen Überlieferung ursprünglich oder — was schwerlich richtig ist — erst durch die urchristliche Messiastheologie dorthin gekommen ist.

Der „Mensch" ist präexistent gedacht, er ist vor den Gestirnen, ja vor der ganzen Welt geschaffen (vgl. äth. Hen. 48, 3 f. und Kol. 1, 15 πρωτότοκος πάσης κτίσεως). Mit den irdischen Aufgaben des nationalen Messiaskönigs hat er kaum mehr etwas gemein, sondern gehört ganz zur oberen Welt. Ja, er wird trotz der Unterordnung unter Gott diesem gleichgesetzt[1]). Im eschatologischen Drama spielt er die Rolle des Weltrichters, und zwar über die Mächte dieser Welt so gut wie über die Engel: „Alle Könige und Machthaber, hohe und die, welche das Festland beherrschen, werden vor ihm auf ihr Angesicht fallen und anbeten, ihre Hoffnung auf jenen ‚Menschen' setzten, ihn anflehen und Barmherzigkeit von ihm erbitten", äth. Hen. 62, 9 (vgl. 4. Esra 13) und dazu 69, 27: „Der ‚Mensch' setzte sich auf den Thron seiner Herrlichkeit und die Summa des Gerichts wurde ihm übergeben, und er läßt die Sünder und die, welche die Welt verführt haben [d. h. die Engel, Hen. 64, 2], von der Oberfläche der Erde verschwinden und vertilgt werden", vgl. Phil. 2, 9 ff. (ihm beugt sich παν γόνυ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων), 1. Kor. 15, 24 (er vernichtet πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν) und Röm. 16, 20. Der „Mensch" oder der „Auserwählte" ist also religionsgeschichtlich das Urbild der im Urchristentum lebendigen Vorstellung von dem zum Gericht kom-

[1]) Dem widerspricht nicht, daß der „Mensch" nach 400 Jahren seines Regiments auf Erden stirbt, 4. Esra 7, 29. Vielmehr zeigt sich auch hierin seine göttliche (mythologische) Art. Er stirbt wie etwa Osiris.

menden Messias Jesus, vgl. Matth. 25, 31 ff.; 1. Kor. 5, 5; 2. Kor. 5, 10; 2. Thess. 1, 7 f. u. ö.

Man hat diese mythologische Gestalt aus einem Mißverständnis von Dan. 7, 13 herleiten wollen, aber das ist unmöglich, denn der „Menschenähnliche" in Dan. 7, 13 ist ursprünglich wirklich ein Individuum[1]). Auch ist es nicht wahrscheinlich, daß eine religionsgeschichtlich so bedeutsame und in der religiösen Vorstellungswelt des Judentums so zentrale Idee aus falscher Exegese entstanden ist. Schon die mit dem „Menschen"bilde verknüpfte Präexistenzvorstellung, die doch nicht mit dem Hinweis darauf, daß nach jüdischem Glauben alle gute Gabe von oben kommt, erledigt ist, sollte zu einer anderen Erklärung auffordern. Und überdies bedarf die von Daniel gegebene Verbildlichung Israels durch einen Menschen, der mit den Wolken des Himmels kommt und Weltherrscher wird, im Gegensatz zu den tierischen Symbolen der heidnischen Mächte[2]) selbst wieder der Erklärung.

Nun ist wohl die Vorstellung von den vier Weltreichen von der astralmythologischen Spekulation über die vier Weltalter abhängig. Bei der ganzen mythologischen Art der Apokalyptik ist daran kaum zu zweifeln. Dann liegt der Gedanke nahe, daß jene Symbole ursprünglich Sternbilder sind, das Erscheinen des „Menschen" also den Anbruch eines neuen Weltjahres mit dem Aufgehen der Frühjahrssonne in einem neuen, menschengestaltigen Sternbild anzeigen soll. In diesem Falle läge der „Menschen"vorstellung also zunächst das schon öfter erwähnte astralmythologische Schema zugrunde.

Aber damit muß sich ein anderes Element verbunden haben. Es kann nach den neueren Forschungen kaum noch als zweifelhaft gelten, daß der „Mensch" der apokalyptischen Eschatologie aus dem der orientalischen Spekulation angehörigen Mythus vom göttlichen Urmenschen

---

[1]) Daß ihn der Apokalyptiker auf das Volk Israel gedeutet hat (Dan. 7, 27) ist richtig, aber eben nur eine Deutung.

[2]) In den aus dem Meere aufsteigenden Tieren liegt ohne Zweifel ein Nachklang des uralten Chaosmythus vor, der von riesigen Fabelwesen erzählte, die der Weltschöpfergott besiegte. Hier liegt also der Gegensatz von Chaos und Kosmos vor: Die Welt ist das Chaos, Israel der Kosmos; vgl. Ps. 124, 3 ff.; 74, 12 ff.

ins Judentum eingedrungen ist und sich mit vorhandenen messianischen Ideen verschmolzen hat. Dieser Anthropos-mythus hat schon im Alten Testament seine Spuren hinterlassen, vgl. Ezech. 28, 1 ff., und spielte im orientalisch-helleniſtischen Synkretismus eine bedeutende Rolle, vgl. I, S. 93 f. So ist es nicht zu verwundern, daß wir ihn im apokalyptischen Judentum so gut wie in der Theologie eines Philo (s. u. S. 123 ff.) und Paulus wiederfinden. Wie alle den synkretistischen Lehren zugrunde liegenden Mythen war er in verschiedenen Formen verbreitet, aber die Gestalt des „Menschen" ist im wesentlichen immer dieselbe. Es ist der himmlische Urmensch, das Ebenbild Gottes, der von seinem göttlichen Erzeuger ausgesendet wird, um die in der Knechtschaft der dämonischen Mächte schmachtenden irdischen Brüder zu erlösen, also der *Welterlöser*. Daraus erklären sich alle Aussagen der Apokalyptik über Wesen und Beruf des „Menschen". Daraus erklärt sich auch die bei Paulus vorhandene Einkleidung des Erlösungswerkes Jesu Christi in den Mythus von dem präexistenten Gottessohne, der aus der göttlichen Sphäre in vollendetem Gehorsam herabsteigt, Knechtsgestalt, d. h. Menschenart und Menschenschicksal auf sich nimmt und so die Knechtschaft bricht (Phil. 2, 5 ff., vgl. Joh. 3, 13). Er ist in paulinischer Umdeutung der „letzte Adam", der „zweite Mensch vom Himmel her", das Gegenbild des „ersten Adam", des „ersten Menschen aus irdischem Stoff", 1. Kor. 15, 45 ff.

Mit der Erscheinung des „Menschen" lenkt gleichsam die Weltentwicklung zu ihrem Uranfang zurück. Der Urmensch, der reine, sündlose und weise, der Vertraute Gottes, das Urbild der Menschheit, wie sie vor dem Fall war, kehrt wieder auf die Erde zurück und eröffnet das paradiesische Zeitalter.

Das *Paradies* erscheint wieder auf Erden, denn diese wird von Gott wunderbar *erneuert*. Hier setzt die kosmologische Spekulation ein, deren Inhalt sich in die Vorstellungen: neuer Himmel, neue Erde, neues Jerusalem zusammenfassen läßt. Diese Neuschöpfung (παλιγγενεσία, Matth. 19, 28, vgl. ἀποκατάστασις, AG. 3, 21), schon beginnend in den chaotischen Wirren der End-

zeit (s. o. S. 85 ff.), besteht in der Vernichtung der alten Welt durch Feuer (Weltbrand) — daher das Verschwinden des Meeres (Offb. 21, 1) — und im Herabkommen des Paradieses (vgl. 2. Kor. 12, 4) resp. des neuen Jerusalem aus dem Himmel (Offb. 21, 2 u. 9 ff.). Dabei laufen die Vorstellungen in- und durcheinander: das Paradies ist auf der erneuerten Erde und auch wieder im Himmel, das neue Jerusalem nichts anderes als das Paradies mit dem Lebensstrom und dem Lebensbaum (Offb. 22, 1 f.). Aber die Sache selbst, die hinter den mythologischen Bildern sich birgt, steht fest. Auf das Weltgericht folgt der Aon der Seligkeit, wo alles Vergängliche, alle irdischen Mängel und natürlichen Daseinsformen abgestreift sind (Mk. 12, 25; Röm. 8, 21), wo Not und Tod verschwunden sind und Gott „abwischen wird alle Tränen von ihren Augen" (Offb. 21, 4).

Es bedarf wohl kaum des ausdrücklichen Hinweises darauf, daß das, was in der obigen Darstellung aus Gründen der Klarheit begrifflich getrennt worden ist, die nationale und universal-kosmologische Zukunftshoffnung, im wirklichen Leben vielfach miteinander verschlungen vorhanden gewesen ist. In der für die jüdische Kirche immer dringender werdenden Frage nach dem Schicksal des einzelnen war die Schnittfläche beider Gedankenkreise gegeben. Es hat daher nicht an dem Versuche gefehlt, sie ineinander zu legen, gewissermaßen zum System zu erheben, was das fromme Bewußtsein an widersprechenden Vorstellungselementen in sich barg. Vor allem mußte die Frage nach dem Verhältnis des als Abschluß der Weltgeschichte gedachten politisch-messianischen Reiches zum Weltganzen dazu anregen. Diese konnte gelöst werden, indem man dem Messias eine positive Arbeit im Gesamtbereich der Völkerwelt zuwies. Sie ist wirklich hier und da in Anlehnung an die alte Prophetie so gelöst worden, vgl. Testament Levis 18:

„Der Messias wird leuchten wie die Sonne auf der Erde und jedes Dunkel von der Erde wegnehmen, und es wird Friede auf der ganzen Erde sein. Die Himmel werden jauchzen in seinen Tagen, und die Erde wird sich freuen, und die Völker werden frohlocken, und die Erkenntnis des Herrn wird ausgegossen werden auf der Erde wie Wasser der Meere." Aber der im Dualismus wurzelnden religiösen Weltbetrachtung genügte offenbar diese Lösung nicht. Der weltverneinende Pessimismus forderte den radikalen Bruch mit dem Bestehenden. So entstand, vielleicht verhältnismäßig spät und im besonderen aus den Interessen des palästinensischen Judentums heraus, die Vorstellung vom sogenannten Zwischenreich. Am Ende dieser Weltperiode steht hier das tausendjährige Reich des Messias (daher der Name Chiliasmus), aus dem der Satan verbannt ist. Aber nach Ablauf der Frist, die bald auf 1000, bald auf mehr oder weniger Jahre bestimmt wurde, erscheint er noch einmal auf Erden zum letzten furchtbaren Ansturm gegen das Gottesreich. Dann erst kommt das große Weltgericht und die neue verklärte Welt. Die Aussagen über den Messias sind verschieden. Verbreitet war wohl in unserer Zeit schon die Vorstellung, daß er im Kampfe mit Gog aus Magog fallen werde. Nach 4. Esra 7, 29 stirbt er samt allen Menschen nach 400 Jahren, worauf sich die Welt zum Schweigen der Urzeit wandelt sieben Tage lang. Dann kommt die neue Welt. Nach der syrischen Apokalypse Baruch (30, 1) kehrt er vor dem Gericht in den Himmel zurück. Sehr lehrreich für die Vorstellung vom Zwischenreich ist die Schilderung Offb. Joh. 20, 1—6.

Wie stark übrigens die politisch-irdische Messiashoffnung die supranaturale Eschatologie beherrscht hat, dafür hat man einen Maßstab in den hierher gehörigen Äußerungen Philos, der doch von der breiten Masse des Judentums durch eine tiefe Kluft getrennt war. Bei allem Bestreben, die Zukunftshoffnung durch Betonen des Sittlichen auf ein höheres Niveau zu erheben, und trotzdem er das selige Glück der Endzeit mit den zarteren Farben des goldenen Zeitalters schildert, wo der Zustand der Unschuld wiederkehrt, kommt er von der nationalen Hoffnung nicht ganz los. Auch er legt, wie wir oben S. 82 gesehen haben, Wert darauf, daß die Diaspora ins heilige Land zurückkehrt, und erhofft eine Zeit irdischen Glückes für die Frommen unter dem Zepter des Messiaskönigs.

§ 8. Die individuelle Frömmigkeit.

Wenn wir nach dieser ausführlichen Darstellung der im Judentum lebendigen mancherlei religiösen Vorstellungen zu der Einheit des religiösen Lebens in der Frömmigkeit des einzelnen zurückkehren, so ergeben sich hier bedeutende Schwierigkeiten. Wir sind außerstande, den ohne Zweifel vorhandenen Unterschied zwischen einem frommen Juden des Mutterlandes und der Diaspora an geschlossenen Persönlichkeiten vorzuführen. Der philosophische Geist Philos darf nicht zu diesem Zweck zitiert werden, weil Philo und sein engerer Kreis weit über das Mittelmaß des Judentums der Diaspora hinausragte. Aber auch für das palästinensische Judentum, das uns durch die Literatur, vor allem die Evangelien, bedeutend nähertritt, fehlt es sozusagen an Menschenmaterial. Wir kennen immer nur einzelne religiöse Charakterzüge, den Zeloten und den apokalyptischen Mystiker, den fanatischen Pharisäer und den spöttisch lächelnden

Sadduzäer, die verwahrloste Masse und die theologischen Führer, immer nur Ausschnitte aus dem religiösen Leben oder Typen, aber keine geschlossenen Persönlichkeiten, die uns ins Innerste ihrer Seele hineinschauen lassen. Der Versuch, die persönliche jüdische Frömmigkeit zu schildern, muß sich darum mit der Zusammenstellung der hier und da gewonnenen Elemente begnügen.

Dazu kommt, daß die Einheit dieses religiösen Lebens eine Einheit der Widersprüche ist. Das Judentum ist, wie wir schon gesagt haben, die Religion der Disharmonie. Das erschwert die Darstellung des frommen Bewußtseins ganz besonders, denn es ist nicht möglich, seine Äußerungen aus einer einheitlichen religiösen Grundstimmung abzuleiten. Es klingen immer mehrere Grundtöne nebeneinander.

Und zwar da, wo wirkliche Frömmigkeit das Leben beherrscht, mindestens zwei: „durch eigene Kraft" und: „über unsere Kraft".

Es liegt in der Konsequenz der Gesetzesreligion, daß die Frommen mit ihrer Voraussetzung, der freien Entscheidung des einzelnen für das Tun des Willens Gottes, Ernst machen. Sie bemühen sich wirklich, das vielgestaltige Gesetz zu erfüllen, und auch mit einem gewissen Erfolge. Man braucht dabei nicht gleich an die Virtuosen der Gesetzesbeobachtung, die Pharisäer, zu denken. Auch außerhalb ihrer Partei hat es Fromme gegeben, für die das Verhältnis Gottes zum Menschen sich allein nach dem Maße seiner Erfolge im Gesetz bestimmte. Auf den Unterschied in der Stärke dieser Überzeugung kommt es nicht an, sondern auf das gemeinsame Ziel, die Erlangung der Gerechtigkeit aus dem Gesetz, d. h. des normalen, von

Gott geforderten Maßes von gesetzlichem Tun, auf Grund dessen Gott den Menschen „rechtfertigt", d. h. im Gericht freispricht, oder positiv ausgedrückt, ihm das ewige Leben schenkt. Damit sind die Grundlagen der jüdischen Frömmigkeit und zugleich ihre Motive aufgedeckt.

Der Weg zu Gott geht hier von unten nach oben: der Mensch verdient sich die Seligkeit. Das ist aber nicht bloß ein Grundirrtum, sondern mehrere zugleich. Zunächst setzt diese Frömmigkeit voraus, daß der Mensch Gott gegenüber Leistungen aufzuweisen hat, die einen Anspruch an ihn begründen. Jesus hat diesem jüdischen Wahn das kurze Wort von den Knechten entgegengesetzt, die nicht mehr tun, als sie schuldig sind, zu leisten (Lk. 17, 10). Sodann geht sie von dem Gedanken aus, daß der Mensch wirklich den Willen seines Schöpfers ganz oder wenigstens annähernd erfüllen kann. Sie verkennt also den Ernst der sittlichen Forderung und entwertet die quälende Erfahrung von dem ewigen Widerspruch zwischen der Heiligkeit des im Sittengesetz geoffenbarten Willens Gottes und dem sittlichen Unvermögen des Menschen. Natürlich, denn der jüdische Fromme sieht den Willen Gottes nicht bloß in den dem Gewissen eingegebenen sittlichen Grundforderungen, sondern in vielem anderen außerdem, was ganz außerhalb der Ethik liegt und darum sittlich nur als Übung im äußerlichen Gehorsam gegen einen vielfach unverstandenen höheren Willen zu wirken vermag. Es fehlt an der Hauptsache, an dem klaren Bewußtsein vom notwendigen Ineinander des göttlichen Gebotes und der Gewissensforderung. Das verdirbt aber nicht nur die Reinheit des sittlichen Empfindens, sondern führt auch zu dem

Wahne, man könne vor Gott „gerecht" werden durch das bloße Tun des Gesetzes. Die Gerechtigkeit läßt sich gewissermaßen nach Points berechnen. Darum verführt sie auch so leicht dazu, die eigene Frömmigkeit nicht am absoluten Maßstab, sondern am gesetzlichen Stande des Mitmenschen zu messen. Ihre notwendige Folge ist Selbstzufriedenheit und sektenhafte Überhebung über die Masse des Kirchenvolkes, von der nichtjüdischen Menschheit ganz zu schweigen.

Das grundsätzliche religiös-sittliche Mißverständnis, der Mensch könne Gott gegenüber Leistungen aufweisen, hat noch weitere üble Folgen. Die jüdische Frömmigkeit kennt — hierin die Vorläuferin der katholischen — Leistungen, die über die Gesetzeserfüllung hinausgehen, z. B. die oben S. 36 f. erwähnten sogenannten Liebeserweisungen, ferner außerordentliche Bußübungen u. a., und darum auch überschüssiges Verdienst, das, von Extrafrommen erworben, anderen, vor allem der Gesamtheit, zugute kommt. Als solches gilt in erster Linie das Martyrium des Frommen und das Verdienst der Väter. Jenes schafft stellvertretend für die Menge Versöhnung und dieses deckt den Mangel der zur Gerechtigkeit erforderlichen Leistungen der Durchschnittsfrommen. Gott sieht in seiner Eigenschaft als Richter auf den tatsächlichen Bestand an frommem Leben und zieht danach die Bilanz. Darum ist es für die hinter den Anforderungen zurückbleibende Gesamtheit von Wichtigkeit, zu wissen, daß sie zur Erlangung des rettenden Urteilsspruches gleichsam über ein Reservekapital verfügt, einen Schatz guter Werke, der die Sünden der Menge zudeckt, vgl. 4. Esra 8, 26 ff.:

„Schau nicht auf deines Volkes Sünden,
sondern auf die, die dir wahrhaft gedient haben;
blicke nicht auf die Taten der Frevler,
sondern auf die, die deine Bündnisse in Leiden bewahrten;
gedenke nicht derer, die vor dir mit Trug wandelten,
sondern halte im Gedächtnis, die sich um deinen Dienst von Herzen kümmerten;
richte die nicht zugrunde, die wie das Vieh dahinlebten,
sondern nimm dich derer an, die dein Gesetz lauter gelehrt haben;
zürne nicht denen, die schlimmer als Tiere erachtet sind,
sondern beweise denen deine Liebe, die allezeit deiner Herrlichkeit vertrauten."

Das Korrelat dieser „Rechtfertigung" aus Werken des Gesetzes ist also die Vorstellung von der wesentlich richterlichen Gerechtigkeit Gottes. Gott ist der strenge Richter, vor dem es kein Ansehen der Person gibt, vgl. Röm. 2, 5 ff. Das ist zwar religiös wertvoll, sofern durch diesen Glauben die alten Zweifel an Gottes Walten im Reich des Sittlichen überwunden sind (s. o. S. 69 f.), es läßt aber kein befreiendes Vertrauen des Frommen zu Gott und damit keine Freudigkeit im religiösen Leben aufkommen. Diese Religion ist, wie Paulus richtig erkannt hat, vom Sklavengeist beseelt (Röm. 8, 15)[1]), sie ist Gehorsam ohne innere Zustimmung, zitternde Unterwerfung des Willens und Verstandes unter das Machtgebot des „großen, mächtigen und furchtbaren Gottes", des „Herrn und Königs". Die Züge des orientalischen Despoten kann dieser Gott nicht verleugnen. Darüber darf die Anrede „Vater" und die geflissentliche

[1]) Diese ethische und die o. S. 66 angedeutete religiöse Beurteilung des Gesetzes stehen in engster Beziehung.

Betonung von Gottes Barmherzigkeit und Gnade nicht täuschen.

Der fromme Jude nennt Gott allerdings seinen Vater. Formell hat Jesus hier nichts Neues gesagt. Aber er tut es allermeist nur im Hinblick auf die völkische oder religiöse Gesamtheit, zu der er sich rechnet. Gott ist sein Vater, weil er Israels resp. der Frommen Vater ist. Und der in dieses Wort gelegte Inhalt ist völlig verschieden von dem, was Jesus mit dem Vaterglauben verband. Es fehlt das herzliche Vertrauen, die kindliche Hingabe an den Willen dieses himmlischen Vaters. Von der Stärke des religiösen Lebens, die sich im 73. Psalm in einzigartiger Weise offenbart, ist wenig mehr zu spüren, wenigstens in der Durchschnittsfrömmigkeit unserer Zeit. Der Glaube an Gott ist geblieben, ja er tritt kräftiger als je in die Erscheinung, aber er gleicht bald mehr einem verzehrenden Feuer als der stillen, wärmenden Glut, bald mehr dem trüben Schein der Lampe als dem heitern Sonnenlicht. Er ist resigniert und forciert zugleich. Er erzeugt stille Dulder so gut wie wilde Zeloten. Es fehlt ihm die Hauptsache, die Stetigkeit und ruhige Selbstgewißheit, die, aus dem täglichen Erlebnis des gnädigen, gütigen Gottes hervorwachsend, die Welt überwindet.

Es wird von den Frommen des Judentums sehr viel von der sündenvergebenden Gnade, von der Barmherzigkeit und Güte Gottes gesprochen. Ohne Zweifel entsprach das vielfach einem wirklichen religiösen Bedürfnis. Wo nicht die hochmütige Selbstgerechtigkeit das Sehnen nach dem lebendigen Gott erstickt hatte — und wir dürfen annehmen, daß das trotz des Pharisäismus nicht überall der Fall gewesen

ist —, da wurde die Überzeugung, aus eigener Kraft die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, erlangen zu können, notwendig von der anderen durchbrochen, daß der Weg von unten nach oben „über unsere Kraft" ist. Da rang sich mit zunehmender Stärke das Empfinden durch, daß alles Streben des Frommen ohne den Glauben an einen gnädigen, der menschlichen Sünde nicht immer gedenkenden Gott eitel ist. Niemand hat das erschütternder und demütigender erfahren als der fromme Pharisäer Paulus, und wenn Jesus die selig pries, die nach Gerechtigkeit „hungern und dürsten" (Matth. 5, 6), so charakterisierte er damit das tiefste Sehnen des von der kirchlichen Frömmigkeit unbefriedigten religiösen Lebens vieler seiner Volksgenossen.

Ein heißes Ringen um die Gnade Gottes, ein tiefes Sündengefühl und damit verbunden eine ehrliche Bußstimmung beherrschten weite Kreise des Judentums, aber den Frieden der Seele haben wohl die wenigsten gefunden. Das lag im Wesen der jüdischen Frömmigkeit. Wo Gott nicht in der Gegenwart erfahren wird, wo der Blick auf die im Schimmer der Verklärung strahlende Vergangenheit und auf eine alles ausgleichende goldene Zukunft gebannt bleibt, da verschmilzt das Bedürfnis nach einem gnädigen Gott nicht mit dem Glauben an ihn zu einer das ganze Leben beherrschenden Einheit des Gottesbewußtseins. Der fromme Jude konnte sich, um der Frömmigkeit willen, nicht so isolieren, daß er sich für seine Person der Gnade Gottes getröstet und auf seine persönliche Heilsgewißheit gestellt hätte. Er blieb Glied des Volkes und Glied einer Kirche, die von Israels nationaler Existenz nicht abzusehen ver-

mochte. Deshalb blieb ihm sein eigenes Heil ein schweres Problem, solange Israel resp. die ganze fromme Gemeinde nicht vor der Welt gerechtfertigt war. Der Glaube des Judentums krankte von Anfang an an der nationalen Vergangenheit und den nationalen Ansprüchen des Volkes. Sie wollten und konnten auf den Erweis der göttlichen Gnade im weltgeschichtlichen Ergehen Israels nicht verzichten. Der vielstimmige Ausdruck des Glaubens, daß Gott gnädig, barmherzig und liebreich sei, ist weit mehr dem Wunsche und der Hoffnung, er werde es auch der jetzt kämpfenden und leidenden Kirche sein, als der tatsächlichen Erfahrung des einzelnen frommen Individuums entsprungen.

Doch soll darüber zweierlei nicht vergessen werden. In diesem Glauben an den gnädigen, der menschlichen Schwäche verzeihend gedenkenden Gott findet, wenigstens vor der Katastrophe des Jahres 70, doch auch ein Stück wirklichen Gotterlebens seinen Ausdruck: die Zeitnöte haben zu der Stärke, in der er vorhanden ist, gewiß viel beigetragen. Es ist das Gefühl der Dankbarkeit gegen den treuen Heiland Israels, das sich hierin einen neuen und charakteristisch vertieften Ausdruck schafft, die Stimmung des 124. Psalms: „Wenn nicht der Herr für uns gewesen wäre." Sie läßt die unter der Last ihrer eigenen Sünden und der der Gesamtheit seufzenden Frommen auch in den kümmerlichsten und trübseligsten Existenzformen Israels die Hand des fürsorgenden Gottes sehen. Es hätte ja das Unglück viel schwerer über das Volk Gottes hereinbrechen können! Mit dieser Stimmung hängt dann der Gedanke der er-

ziehenden Gerechtigkeit Gottes zusammen, die religiös sehr wertvolle Würdigung der gegenwärtigen Leiden als göttlicher Zuchtmittel, vgl. z. B. 2. Makk. 7, 32 f.: „Wir leiden um unserer eigenen Sünden willen. Wenn aber auch der lebendige Herr zu unserer Strafe und Züchtigung für kurze Zeit erzürnt ist, so wird er doch seinen Knechten wiederum seine Gnade zuwenden." Das ist ein beachtenswerter Versuch, durch positive Wertung der welt- und zeitgeschichtlichen Lage Israels das darin liegende Problem zu überwinden. Aber bei diesem Versuche ist es auch geblieben. Für die große Masse der Frommen ist Gottes Gnade und Barmherzigkeit nicht zur Substanz des Glaubens und damit zum Grundstein der persönlichen Heilsgewißheit geworden. Sie blieb „ein letztes Auskunftsmittel, dessen der Fromme niemals gewiß wurde" (Bousset S. 443).

Von größter Bedeutung für die jüdische Frömmigkeit ist des weiteren der Begriff Glaube selbst [1]). An Gott glauben, d. h. auf die Erfüllung seiner Verheißungen sich verlassen, mußte für den einzelnen, bei der infolge der Zeitereignisse zunehmenden pessimistischen und resignierten Stimmung, geradezu zu einer sittlichen Tat werden, und so sehr auch der Lohngedanke in den Glaubensbegriff hineinspielte, er behielt doch den Charakter des heroischen. Dessen ist sich auch das fromme Judentum wohl bewußt gewesen und hat den Glauben neben die Werke als Weg zur Gerechtigkeit gestellt. Es war daher „keineswegs etwas ganz Neues, wenn Paulus das Problem Glaube und Werke behandelte" (Bousset

[1]) Auch Abraham als Vorbild des Glaubens ist lange vor Paulus bekannt gewesen, vgl. z. B. 1. Makk. 2, 52.

S. 226), aber allerdings ist der Unterschied hier und dort nicht zu verkennen: im Judentum ist es wohl nie, von Philo und seinen engeren Gesinnungsgenossen abgesehen, zu einer prinzipiellen Erkenntnis vom Werte des Glaubens gekommen. „Gläubig" sein bedeutete im Judentum unserer Zeit doch noch etwas anderes als freie Hingabe des Willens an Gott und Leben allein aus der Kraft, die Gottes verzeihende Liebe im Menschen entbindet, s. o. S. 54 f.

Die genannten Züge der jüdischen Frömmigkeit, der starke Glaube an Gott bei mangelnder Sicherheit im Erleben seiner Gegenwart, das Ringen um seine Gnade, und die ausgeprägte Bußstimmung, die zitternde Angst vor seinem Gericht und das Empfinden der von ihm trennenden Sünde, finden in dem reichen Gebetsleben der Frommen einen oft ergreifenden Ausdruck. Das Gebet, zumal das Bußgebet, ist geradezu charakteristisch für diese Kreise. Sicher hat es, wie in jeder kirchlichen Frömmigkeit, auch hier nicht an Veräußerlichung durch Formulierung und Reglementierung gefehlt, aber es wäre falsch, das Gebetsleben der jüdischen Frommen bloß nach der Kritik, die Jesus an der pharisäischen Gebetssitte übte (Mtth. 6, 5 f.), zu beurteilen. Es waren doch nicht nur Worte, die vorschriftsmäßig gesprochen wurden, sondern Herzenstöne, die erklangen, ein „inbrünstiges Flehen vor Gott", wie einer der großen Schriftgelehrten gesagt hat. Neben dem Dankgebet vor und nach der Mahlzeit war das tägliche Morgen- und Abendgebet (das Schma s. o. S. 21) die wesentliche Betätigung dieser frommen Sitte, wie u. a. Josephus bezeugt.

Zur frommen Sitte gehörten auch Fasten und Almosengeben, vgl. Matth. 6, 1 ff.; 16 ff., doch scheint das Fasten mehr Erweis einer besonders eifrigen Frömmigkeit als allgemeingültige Forderung für die frommen Juden gewesen zu sein, vgl. Mk. 2, 18. Nur die öffentlichen, als kirchliche Bußleistung geltenden Fasttage, vorab der Versöhnungstag (daher kurz „Fasten", *νηστεία* AG. 27, 9, genannt), werden von allen eingehalten worden sein. Auch hier steht es so, daß der Charakter der Handlung nicht notwendig durch die kirchliche Vorschrift an Wert verlieren mußte. Die Einheit von frommer Gesinnung und frommem Tun wird vielfach im religösen Leben der einzelnen bewahrt worden sein. Aber freilich lag die Gefahr der Veräußerlichung und Entleerung dieser Frömmigkeitsformen hier besonders nahe. Ihnen haftete weit mehr als dem Gebete der Charakter einer ihres Lohnes harrenden Leistung an Gott an.

Der Lohngedanke spielt auch in den Motiven des sittlichen Handelns eine üble Rolle. Die religiös-kirchliche Verschränkung nimmt der jüdischen Ethik ihre prinzipielle Schärfe. Sie ist immer partikular geblieben (s. o. S. 34 f.) und überdies nicht autonom, sondern heteronom, vom Vergeltungsglauben gröberer oder feinerer Art beherrscht. Wir sagten schon oben (S. 69 f.), daß der alte Glaube an eine Vergeltung im irdischen Los des einzelnen weitergelebt hat. Für die große Masse des Judentums waren Not und Elend sichtbare Zeichen der göttlichen Strafe für offene oder geheime Sünden. Das sittliche Leben stand hier also unter der Herrschaft einer naiven Glückseligkeitshoffnung. Der Fromme erwartete als

Lohn für seine guten Taten ein von drückenden Sorgen freies Erdenleben.

Grundsätzlich nicht verschieden davon war der Standpunkt, den die Kreise der Gebildeten einnahmen. Sie hingen nur dem Eudämonismus ein theologisches Mäntelchen um. Gottesfurcht als der Inbegriff von Religion und Sittlichkeit ist Weisheit (Bildung, vgl. Jes. Sir. 6, 18), und nur der Weise ist wahrhaft glücklich. Gut und klug, böse und töricht werden hier Korrelate. Diese Betrachtungsweise hat das junge Christentum vom Judentum übernommen, trotzdem sie Jesus durch die Vergeistigung des Vergeltungsglaubens, die mit dem alles beherrschenden Gedanken an die Gemeinschaft mit Gott als das höchste Glück der Seele gegeben ist, prinzipiell überwunden hatte, vgl. Matth. 6, 1 ff. Und nicht viel anders war es da, wo der Gedanke an ein Gericht nach dem Tode der Pulsschlag der Frömmigkeit war. Auch der supranaturale Vergeltungsglaube kam, wie wir gezeigt haben (vgl. o. S. 73 f.), nicht vom Gedanken an eine Glückseligkeit mit irdischen Freuden los, förderte also an seinem Teile vielfach geradezu das sittliche Handeln nach rein praktischen Erwägungen. Indessen bot er, wie das Beispiel Jesu zeigt, doch auch die Mittel, die Heteronomie der Ethik zu überwinden. Die Vorstellung vom Gerichte des heiligen Gottes, vor dem kein Ansehen der Person gilt, mußte den Ernst der sittlichen Forderung zum Bewußtsein bringen und bei tieferen Charakteren die Motive des Handelns von der unheilvollen Beeinflussung durch eudämonistische Gedanken freimachen.

Zum Schlusse noch eine kurze Erwägung. Die Frage liegt nahe, welche Bedeutung denn die Zuge-

hörigkeit des einzelnen Frommen zur kirchlichen Gemeinschaft für seine Heilsgewißheit gehabt hat. In welchem Maße und wodurch vermochte sie dem einzelnen zu verbürgen, daß er sich seines Gottes getrösten dürfe? Es wurde schon oben S. 11 darauf hingewiesen, daß die Meinung verbreitet war, der Opferkultus in Jerusalem habe eine Art sakramentaler Bedeutung für die ganze jüdische Kirche gehabt. Aber das ist schwerlich eine allgemeine und für das individuelle religiöse Leben wirkungskräftige Überzeugung gewesen. Sonst hätte sich das Judentum der Gesetzesreligion und Synagoge nicht so leicht vom Tempelkultus zu lösen vermocht, wie es nach 70 der Fall war. Und durch das regelmäßige tägliche Opfer für ganz Israel konnten auch nur rituelle Sünden der Gesamtheit gesühnt werden, wie das auch im besonderen der Zweck des Versöhnungstages war. Es blieb also für den einzelnen unter allen Umständen die Unsicherheit über sein Seelenheil bestehen, um so mehr, als auch die anderen Gnadengaben, deren sich der Jude rühmen zu können meinte, Beschneidung als Bundeszeichen, Verheißung, Gesetz, Verdienst der Väter und Frommen, vgl. Röm. 9, 4 f., keine irgendwie hinreichende Gewähr für seine Errettung im Gericht bieten konnten. Es fehlte dem Judentum, im Unterschied von der ihm sonst in vielen Stücken ähnlichen katholischen Kirche, der sakramentale Charakter, der Wert einer durch ihren göttlichen Ursprung an sich heilbringenden Institution. Darum konnte sie auch nicht direkt das Heil der einzelnen gewährleisten, sondern nur beschränkten erziehlichen Wert haben. Dagegen scheint der im Judentum wohlbekannte Taufritus in Verbindung mit der

Buße und Beichte (vgl. Mk. 1, 4 ff.) eine direkte Beziehung auf das individuelle Heil gehabt zu haben, und außerhalb der Kirche müssen auch schon im älteren Judentum religiöse Mahlzeiten den Wert sakramentaler Handlungen gehabt haben. Das geht aus der urchristlichen, von Paulus schon vorgefundenen Eucharistie hervor, die ihre Wurzeln nach Inhalt und Form im Judentum hat [1]).

§ 9. Orientalisch-helleniſtiſche Einflüſſe auf die Jüdiſche Religion.

Es ist im Verlauf der bisherigen Darstellung mehrfach darauf hingewiesen worden, daß das spätere Judentum in religiöser und überhaupt kultureller Hinsicht nicht eine unterschiedlose Einheit gebildet hat, sondern sich nach dem verschiedenen Maße seiner Weltaufgeschlossenheit notwendig differenzieren mußte. Auf seiner ganzen Linie wurde es, wenn auch in stark abgestufter Weise, in den kulturgeschichtlichen Prozeß hineingezogen, der dem helleniſtisch-römischen Zeitalter seinen Stempel aufgedrückt hat, den Synkretismus, d. h. die fortschreitende Zersetzung der alten Religionen durch An- und Ausgleichung der religiösen Vorstellungswelt. Nicht umsonst sprach die Diaspora die Sprache des helleniſtischen Kulturmilieus, in dem sie lebte, und nicht umsonst war auch das Judentum des Mutterlandes auf allen Seiten von den Wogen dieser Kultur umbrandet. Wie es

[1]) Vgl. v. d. Goltz, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der urchristlichen und in der griech. Kirche (Texte und Untersuchungen Neue Folge XIV, 2b), Leipzig 1905.

sich ihr in seiner Sprache, seinem Handel, seiner Technik und Industrie, überhaupt allen niederen und höheren kulturellen Bedürfnissen öffnete, so auch bei aller Zähigkeit in der Bewahrung der religiös-nationalen Eigenart in seinem religiösen Vorstellen. Über dem, was das Judentum als Kirche der Mitwelt gegeben hat, darf also nicht vergessen werden, was es von ihr an geistigem Gut entnahm. In diesem Sinne soll hier am Schluß ausführlicher vom „synkretistischen" Judentum die Rede sein.

Wir denken dabei zunächst an die religionsgeschichtlich wichtige Tatsache, daß das Judentum der neutestamentlichen Zeit aufs stärkste mit Elementen der altorientalischen Astral-Theologie und Mythologie durchsetzt war. Aber darauf soll hier nicht im einzelnen eingegangen werden, weil es nicht das Entscheidende ist in der Frage nach den Einflüssen auf die jüdische Religion aus dem Bereich der zeitgenössischen religiösen Kultur. Es steht nämlich so, daß die Religion Israels von Anfang an unter dem Einfluß orientalischer Mythologie stand, weil sie ja auf einem von der altorientalischen Kultur nach allen Seiten durchzogenen Boden entstanden ist. Das wird durch die Tatsache, daß sich dieselben Mythologien und dieselben eschatologischen Spekulationen altorientalischer Herkunft in der Literatur des alten Israel und im Neuen Testament finden, schlagend bewiesen. Hätten wir mehr als die dürftigen Reste solcher Traditionen, die uns jetzt in der spätjüdischen und neutestamentlichen Literatur vorliegen, so würde uns diese Tatsache noch viel deutlicher vor Augen treten.

Es ist aber auch für unsere Betrachtungsweise nicht von entscheidender Bedeutung, daß sich, wie es scheint vom 6. Jahrhundert an, der alte Orient in einem neuen, besonders kräftigen Strom über das Judentum ergossen hat, und zwar in der Form einer aus babylonischen und parsistischen Elementen gebildeten Mischung, einer „großen neuorientalischen Religion" (Gunkel) gnostisch-mystischen Charakters, oder kurz gesagt als astrologische Geheimlehre. Denn das bedeutete für das Judentum allerdings eine

abermalige Bereicherung an fremden religiösen Vorstellungen, aber nicht etwas völlig Neues, weil diese „neuorientalische" Religion demselben Kulturkreise entstammte wie die alte. Auch beschränkte sich diese Orientalisierung nicht auf das Judentum, sondern griff auf den ganzen Westen über. Ihre Wirkungen machten sich über den Orient hinaus bemerkbar, indem sie auch die griechische Philosophie in ihren Spekulationen beeinflußte und so Gemeingut der hellenistischen Kultur wurde.

Endlich wäre die Darstellung und Beurteilung dieser aus der geistigen Kultur des alten Orients einströmenden Vorstellungen auch nur in einem größeren Zusammenhange möglich. Hier müssen sie als religionsgeschichtlich bedeutsame Tatsache vorausgesetzt werden und durch die oben §§ 6 und 7 gegebenen Hinweise auf die Quellen der religiösen Vorstellungen des Judentums als nachgewiesen gelten [1]).

Statt dessen wollen wir unser Interesse auf Erscheinungen des spezifisch hellenistischen Synkretismus richten, also auf Ideen und Vorstellungen, in denen der Einfluß hellenistischen Denkens auf die jüdische Religion zutage tritt.

Der Anteil des palästinensischen Judentums an diesem Ausgleichungsprozeß unserer Zeit wird zwar noch immer geleugnet. Er läßt sich auch in der Tat in den kanonischen Schriften nicht gerade mit Händen greifen. Daß er aber vorhanden gewesen ist, müßte, auch wenn er im Kanon des Alten Testaments nicht bezeugt wäre (vgl. z. B. den sogenannten „Prediger Salomo"), allen selbstverständlich erscheinen, die davon überzeugt sind, daß die geistige Entwicklung der Mittelmeervölker in hellenistischer Zeit nicht an den Toren Palästinas Halt gemacht hat. Da die Juden nun einmal nicht auf einer weltfernen Insel gelebt haben und sich nicht mit chinesischen Mauern umgeben konnten, so hat der geistige Austausch auch bei ihnen stattgefunden, gleichviel ob bewußt oder unbewußt.

---

[1]) Vgl. im übrigen Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis; A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament (Leipzig, 1903) und Bousset, a. a. O. S. 540 ff.

Wir haben dafür, vom Alten Testament abgesehen, literarische Zeugnisse.

Zunächst sei hier auf die Geburtsgeschichten im 1. und 3. Evangelium hingewiesen. Ihr Sinn ist, Jesus als den Erlöserkönig und den Jungfrauensohn nachzuweisen. Von diesen beiden Vorstellungen gehört die erste als wunderbar zarter religiöser Ausdruck der zeitgenössischen Heilandshoffnung (vgl. I, S. 93 f.) der astralmythologischen Spekulation an, die zweite dagegen wurzelt im orientalischen und hellenistischen Boden. Das uralte eschatologische Motiv von dem aus einer Jungfrau geborenen neuen Weltherrscher, das schon von den Propheten (Jes. 7, 14, Micha 5, 2) verwendet worden ist und sich in der persischen Eschatologie und der Buddhalegende wiederfindet, hat sich hier einerseits mit einem Grundgedanken des griechischen Heroenglaubens, der göttlichen Erzeugung alles dessen, was das menschliche Maß durch Kraft des Geistes und Willens überragt, verbunden, andererseits mit theologischen Spekulationen, wie sie uns in der sogenannten hermetischen Literatur begegnen (vgl. I, § 5 gegen Ende). Wie da der Logos (= Kosmos), der „Sohn Gottes", als „Same Gottes" *(σπέρμα θεοῦ)* bezeichnet wird, so sprechen unsere urchristlichen Legenden von einer geheimnisvollen Zeugung des Christus, des „Sohnes Gottes", in der Jungfrau durch Gott. Nur daß sie in begreiflicher jüdischer Scheu für Gott verschleiernde Ausdrücke setzen: ihre Leibesfrucht ist „vom heiligen Geiste", Matth. 1, 20, oder deutlicher: „heiliger Geist" wird über dich kommen und „Kraft des Höchsten" wird dich beschatten, Luk. 1, 35. Deren Unvereinbarkeit mit jüdischem Denken ist sprachlich ohne weiteres klar,

denn Geist ist im Semitischen überwiegend weiblichen Geschlechts [1]).

Aus denselben Quellen ist auch die eigenartigste und mangels ausreichender und sicherer Überlieferung immer noch in manchen Punkten problematische Erscheinung des palästinensischen Judentums herzuleiten, die sogenannten Essener.

Aus den vorhandenen literarischen Quellen (Josephus, Philo und Plinius der Ältere) ist so viel mit Sicherheit zu entnehmen, daß die Essener oder Essäer (Ἐσσηνοί oder Ἐσσαῖοι, vermutlich = aram. hasên resp. ḥasajja „die Frommen") nicht, wie noch immer zu lesen ist, eine mit Sadduzäern und Pharisäern gleichzustellende kirchliche Partei gewesen sind, sondern eine außerhalb der offiziellen jüdischen Kirche stehende, aber zur Hälfte in der pharisäischen Frömmigkeit wurzelnde religiöse Gemeinschaft, und zwar näher eine Art asketisch-mystischer Mönchsorden. Darauf weist ihre gesamte äußere und innere Organisation hin. Sie waren zwar in Dörfern und zum Teil auch in Städten über ganz Palästina zerstreut, schlossen sich aber überall von der übrigen Welt ordensmäßig ab, gelegentlich wohl in eigenen Ordenshäusern. Besonders stark scheint ihre Niederlassung am Westufer des Toten Meeres gewesen zu sein. An der Spitze der ganzen Genossenschaft standen Obere, denen die einzelnen Glieder unbedingten Gehorsam schuldig waren. Die Trennung zwischen Ordens-

[1]) Daher anderwärts (in judenchristlichen Kreisen) der „heilige Geist" als Mutter des Messias galt, wozu wieder die Gleichsetzung dieses mütterlichen „heiligen Geistes" mit der Göttin Ištar, der alten Götter- und Menschenmutter, im Gnostizismus zu vergleichen ist. Von hier aus ist das Motiv der Taube in der Tauflegende (Mk. 1, 10) zu verstehen: es ist der heilige Vogel der Ištar.

brüdern und Novizen war streng durchgeführt. Erst nach dreijähriger, durch zwei verschiedene Grade charakterisierter Prüfungszeit erfolgte die endgültige Aufnahme in den Orden auf Grund eines schweren Eides. Ein Ordensgericht von 100 Mitgliedern oder mehr übte die geistliche Disziplinargewalt und verhängte unter Umständen die Exkommunikation. Das Prinzip des Kommunismus war bei den Essenern vollkommen durchgeführt, sogar die Kleidung galt als Gemeinbesitz. Privatbesitz und Verdienst der einzelnen Glieder aus den ordensgemäß erlaubten Beschäftigungen (Ackerbau, Viehzucht und Kleingewerbe, aber nicht Handel) floß daher in die gemeinsame Kasse. Darum waren auch Handelsgeschäfte der Ordensbrüder untereinander ausgeschlossen; ebenso die Sklaverei. Eine feste Regel ordnete ihr Tagewerk, das von gemeinsamem Gebet und gemeinsamen Kultmahlzeiten eingeschlossen wurde. Die Ehelosigkeit scheint nicht allgemein durchgeführt gewesen, aber wohl von den meisten eingehalten worden zu sein. Jedenfalls haben sie sich in der Hauptsache durch die dem Orden einwohnende Anziehungskraft ergänzt. Zu Philos Zeit waren ihrer gegen 4000. Nach außen hin waren sie an dem weißen Ordenskleid und den beiden Ordenszeichen, Hacke und Schurz, kenntlich.

Ihr Verhältnis zur jüdischen Kirche wird durch die mönchische Exklusivität und die Verwerfung aller blutigen Opfer hinreichend charakterisiert. Sie standen damit außerhalb der offiziellen jüdischen Kirchengemeinschaft. Indessen war das Band damit nicht völlig zerschnitten. Wie die jüdische Diaspora um den Tempel von Leontopolis (o. S. 16), so hielten auch sie die Beziehung zum jerusalemischen Zentralheiligtum auf-

recht, indem sie es durch Weihgeschenke ehrten. Und in ihrer Frömmigkeit waren sie aufs stärkste von Motiven der jüdischen Gesetzesreligion beeinflußt. Die Autorität des mosaischen Gesetzes stand ihnen unverbrüchlich fest, nur daß sie es wie das hellenistische Judentum allegorisch deuteten. In bezug auf die Sabbathfeier und die Vorschriften über kultische Reinheit gingen sie sogar über den pharisäischen Eifer in der Gesetzeserfüllung noch hinaus. In ihren Gottesdiensten wurde wie in der Synagoge die heilige Schrift gelesen und ausgelegt. Das alles beweist ihr Hervorgehen aus dem Judentum, und es hat die Meinung, daß die Essener sich, wie die unterägyptische Diaspora von Leontopolis in der Makkabäerzeit von der jüdischen Kirche getrennt haben, viel für sich. Tatsächlich lassen sie sich bis ins 2. Jahrhundert v. Chr. zurückverfolgen.

Aber das ist nur die eine Seite der Sache. Neben diesen jüdischen Elementen stehen ebenso viele, die nicht aus dem Judentum zu erklären sind. An der Stelle des Opferkultus und in Ergänzung der synagogalen Form des Gottesdienstes stand bei den Essenern das sakramentale Kultmahl und das sakramentale Wasserbad. Ihr gemeinsamer Speisesaal war gewissermaßen ihr Heiligtum, ihre von Priestern zubereiteten asketisch einfachen und lautlos genossenen Speisen hatten sakralen Charakter. Josephus vergleicht diese heiligen Handlungen mit Recht mit Mysterien. Ganz unjüdisch war ferner ihr Sonnenkult, denn von einem solchen darf wohl gesprochen werden nach dem, was über ihre morgendlichen Gebete zur Sonne („wie wenn sie ihren Aufgang erflehen wollten", sagt Josephus), über ihre

Scheu, das heilige Licht durch irgendwelche Unreinheit, besonders Aufdecken der Genitalien[1]), zu beleidigen, und über ihr Fortbestehen in der christlichen Sekte der „Sampsäer", d. h. Sonnenanbeter (Ἡλιακοί bei Epiphanius haer. 53, 2), erzählt wird. Unjüdisch ist die Verwerfung der Ehe und ihre Begründung durch die Vorstellung von der Unreinheit der Frau; die Verwerfung des Eides im sozialen Leben und, wenn sie, was wahrscheinlich ist, allgemein bestand, die Verwerfung der Fleischnahrung. Unjüdisch ist endlich mancherlei in der Theologie der Essener. Wir hören, daß sie neben den heiligen Büchern besondere Geheimschriften besaßen, in denen wahrscheinlich die bei ihnen verbreiteten magisch-medizinischen und astrologischen Lehren niedergelegt waren und aus denen sie die von ihnen mit Vorliebe gepflegte Wahrsagekunst entnahmen. Nach Josephus waren sie — und es ist wohl kein Grund da, das zu bezweifeln — von dem Walten des Fatums, der εἱμαρμένη, überzeugt, also Anhänger des weitverbreiteten astrologischen Schicksalsglaubens und ihre Theologie dementsprechend wesentlich magische, auf die Beseitigung dieses Schicksalszwanges abzielende Geheimlehre. In den Vorstellungen vom Menschen aber war sie ganz dualistisch gerichtet. Die präexistenten Seelen, so lehrten sie, sind aus dem reinen Äther durch sinnlichen Reiz in die irdischen Leiber herabgezogen worden. Ihre Befreiung aus diesem Gefängnis durch Heiligkeitsstreben bringt sie nach dem Tode, durch den der materielle Leib ver-

[1]) Daher die Hacke zum Vergraben der Exkremente, was nicht aus 5. M. 23, 13 ff. zu erklären ist, und der Schurz zum Bedecken der Blöße beim Baden.

nichtet wird, zurück in jene Region, während die Seelen der Bösen zur Hölle fahren.

Das Gesamtbild, das wir aus der Überlieferung zusammenstellen können, trägt die charakteristischen Züge eines antiken Mysterienvereins jüdisch-unjüdischer Herkunft. Spezifisch jüdische Frömmigkeitsformen haben sich in ihm mit Elementen orientalischer und hellenistischer Herkunft vereinigt. Man pflegt gewöhnlich auf den Pythagoreismus hinzuweisen, doch wird man besser auch hier auf eine Erscheinung wie die orientalisch-hellenistischen Spekulationen der hermetischen Literatur mit ihrer der griechischen Philosophie entnommenen Formulierung als Grundlage zurückgehen. In diesem weniger für die Entwicklung der jüdischen Religion als für die des Judenchristentums bedeutungsvollen Orden hätte also das pharisäische Judentum einen religionsgeschichtlich hochinteressanten Bund mit der in Ägypten entwickelten hellenistischen Theologie geschlossen, der uns eine Vorstellung davon geben kann, welche Wirkungen der zeitgenössische Synkretismus auch auf das Judentum des Mutterlandes ausgeübt hat.

Wieder eine andere Form des jüdisch-hellenistischen Synkretismus liegt in den sogenannten Therapeuten vor, die uns Philo in seiner (allerdings vielfach für unecht gehaltenen) Schrift de vita contemplativa schildert. Diese „Diener Gottes" waren besonders in der Nähe von Alexandria zu finden und bildeten im Gegensatz zu dem Gemeinschaftsleben der Essener einen aszetisch-vegetarischen Eremitenorden. Die Mitglieder derselben, Männer und Frauen, wohnten einzeln, die Woche über mit dem Studium der heiligen Schriften und ihrer eigenen Überlieferung und mit geistlichen und kultischen Übungen beschäftigt. Nur alle acht Tage kamen sie zu gemeinsamem Gottesdienst zusammen, wie in der Synagoge

Männer und Frauen getrennt, und je am 50. Tage begingen ſie eine große Feier mit einem ſakralen Mahle und nächtlichen Chorgeſängen. Das Charakteriſtikum dieſer „Schar einſiedleriſch lebender Schriftgelehrten“ ſcheint demnach in der Tat das „theoretiſche“ Element, der *βίος θεωρητικός*, d. h. das Studium und die Kontemplation geweſen zu ſein. In dieſer Hinſicht erinnern ſie auffällig an die ägyptiſchen philoſophierenden Prieſter, die „Propheten“, „Gottesknechte“, „Prieſter“ und „Horologen“, von denen wir durch den unter Nero lebenden Stoiker Chairemon, der ſelber ägyptiſcher Prieſter war, wiſſen. Wahrſcheinlich ſind die Therapeuten eine jüdiſche Nachahmung jener ägyptiſchen Eremiten geweſen und haben wie dieſe einen helleniſtiſch-orientaliſchen Myſtizismus gepflegt. —

Man wird auch bei der Darſtellung deſſen, was man ſchlechthin helleniſtiſches Judentum nennt, alſo bei den Erſcheinungen des Diaſporajudentums, die von der Verſchmelzung jüdiſcher Frömmigkeit mit helleniſtiſchem Geiſtesleben Zeugnis ablegen, die Möglichkeit frei halten müſſen, daß die philoſophiſchen Begriffsbildungen der großen griechiſchen Denker vielfach nicht direkt, ſondern durch das Medium jener helleniſtiſchen Theologie eingewirkt haben. Für Philo darf das jetzt auf Grund eines Vergleichs ſeiner Myſtik mit der der hermetiſchen Literatur als ſicher angenommen werden.

Von dem Einfluß griechiſchen Denkens auf das Diaſporajudentum haben wir zunächſt im griechiſchen Alten Teſtament, der ſogenannten Septuaginta (ſ. o. S. 44 f.), dieſem klaſſiſchen Zeugen für die Helleniſierung des ſemitiſchen Monotheismus (Deißmann), ein Beiſpiel. Wie es ſich in der Lutherſchen Bibel nicht eigentlich um eine Überſetzung, ſondern um eine Umſetzung der alten Texte in deutſche Mundart und damit deutſch-chriſtliches Empfinden handelt (man denke nur an Luthers geniale Pſalmenver-

deutschung), so in der Septuaginta um ein Umgießen der jüdisch-semitischen Frömmigkeit in hellenistische Formen. Dafür haben wir oben S. 44 ein charakteristisches Beispiel beigebracht. Weitere Proben des hellenistisch-jüdischen Synkretismus liegen dann einerseits in den aus Diasporakreisen stammenden außerkanonischen Schriften zum Alten Testament, andererseits in solchen Werken vor, in denen griechische Weisheit mit jüdischer Religion und Ethik aufgefüllt worden ist. Zu letzterer Gattung gehören die Spruchsammlungen „Phokylides", „der weise Menander" und wohl auch die der Briefliteratur angehörenden sogenannten „heraklitischen Briefe" (s. u. S. 149); zu ersterer die „Weisheit Salomos" und die Abhandlung (Diatribe) „über die Herrschaft der (frommen) Vernunft" (4. Makkabäerbuch).

Gemeinsam ist diesen beiden Schriften die Stellung ihrer Verfasser zur jüdischen Religion. Die Frömmigkeit ihrer Verfasser wurzelt durchaus im Gesetz. Der Verfasser von 4. Makk. predigt über die Vernunft und denkt dabei, hierin ganz jüdisch gestimmt, an die eminente Bedeutung des mosaischen Gesetzes für die Charakterbildung, also an die religiös bestimmte Vernunft (daher *εὐσεβὴς λογισμός*); Der Autor der „Weisheit Salomos" wendet sich am Anfang seiner Schrift mit aller Schärfe gegen das für seine Zeit und Umgebung offenbar charakteristische Halbjudentum Nietzschescher Herrenmoral[1]), dessen religiösem Skeptizismus und laxem Epikureismus er den Segen einer von der göttlichen Thora geleiteten Frömmigkeit gegenüberstellt. Aber beide hängen

[1]) 2, 11: „Unsere Kraft sei der Maßstab für die Gerechtigkeit (*νόμος τῆς δικαιοσύνης*), denn das Schwache erweist sich als wertlos."

ihrem jüdischen Glauben den Mantel der griechischen Philosophie um, der eine mehr nach stoischem, der andere mehr nach platonischem Schnitt. Das 4. Makkabäerbuch ist ein Traktat über das stoische Thema von der Beherrschung der Affekte durch die Vernunft und bewegt sich durchweg in stoischen Begriffsbildungen. Sein Autor spricht vom „Leben der Weisheit" (*βίος σοφίας*), von der klaren Überlegung (*ὀρθὸς λόγος; εὐλογιστία*), vom Nous als der zentralen Seelenkraft, vom inneren Kampf (*ἀγὼν ψυχῆς*) und seiner Entscheidung durch die göttliche Vernunft, die das Triebleben niederhält (*παθοκρατία τοῦ θείου λογισμοῦ*), von den vier Kardinaltugenden: Einsicht (*φρόνησις*), Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), Tapferkeit (*ἀνδρεία*) und Besonnenheit (*σωφροσύνη*) als den Erscheinungsformen (*εἰδέαι*) der Weisheit und von der Einsicht als der alles beherrschenden geistigen Macht. Im Martyrium der sieben Brüder und ihrer Mutter verherrlicht er die innere Freiheit (*ἀπάθεια*) des stoischen Weisen, während er den Lohn ihres für den Glauben bewiesenen Heroismus, im Gegensatz zu Stoizismus und jüdischer Auferstehungshoffnung, im Fortleben der Seelen bei Gott in der ewigen Seligkeit (17, 18, vgl. 18, 23) erblickt. In letzterem Punkte berührt er sich wieder aufs engste mit dem Verfasser der „Weisheit Salomos". Der liebt zwar auch stoische Formulierungen und Vorstellungen, man vgl. z. B. die der stoischen Logoslehre entsprechende Schilderung der „Weisheit" (*σοφία*), des weltgestaltenden Prinzips als „denkenden" Geistes (*πνεῦμα νοερόν*), der alles „durchdringt" (*διήκει καὶ χωρεῖ*) und das All „durchwaltet" (*διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς*). Aber in der Hauptsache denkt er im Geiste einer vom Pla-

tonismus ausgegangenen Begriffswelt. Denn bei ihm sieht die neuere Forschung mit Recht nicht direkte Anleihen bei Plato, sondern nachhaltige Einwirkungen des uns schon bekannten Milieus der orientalisch-hellenistischen Theologie. Vor allem weist seine mit der philosophischen übereinstimmende Hypostasenlehre darauf hin, die übrigens seit langem im Judentum bekannt war, vgl. die kanonischen „Sprüche Salomos" Kap. 8. Die fast ganz persönlich gedachte „Weisheit Gottes" (*σοφία θεοῦ*), eine Emanation des höchsten göttlichen Wesens („Ausfluß der göttlichen Herrlichkeit" *ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης*; „Abglanz des ewigen Lichtes" *ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου*, vgl. Hebr. 1, 3) und als solche weltbildende und welterhaltende Kraft, ist die Quelle aller „Erkenntnis" (*γνῶσις*), vgl. 7, 17 ff.:

„(Gott) hat mir die irrtumslose Erkenntnis der Dinge verliehen,
so daß ich das System der Welt und die Kraft der Elemente (*στοιχείων*) kenne:
Anfang und Ende und Mitte der Zeiten,
Wandel der Sonnenwende und Wechsel der Jahreszeiten,
den Kreislauf der Jahre und die Stellung der Gestirne,
die Natur der Lebewesen und die Wildheit der Tiere,
die Macht der Geister (*πνευμάτων*) und die Gedanken der Menschen.
die Unterschiede der Pflanzen und die Wunderkraft der Wurzeln,
kurz alles, was es Verborgenes und Bekanntes gibt, erkannte ich,
denn die Künstlerin aller Dinge (*πάντων τεχνῖτις*), die Weisheit, lehrte es mich."

Als Offenbarungsprinzip hat sie eben die vollkommene Gnosis, ist „eingeweiht in das göttliche Wissen"

(*μύστις τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης*) und wählt aus der Summe der in Gott präexistenten Ideen die aus, die zur Verwirklichung kommen sollen (*αἱρέτις τῶν ἔργων αὐτοῦ*), wie Isis als Sophia und Offenbarungsgeist in der hermetischen Literatur.

Auch die Art der Vereinigung dieses göttlichen Offenbarungsgeistes (*πνεῦμα ἅγιον*) mit den Frommen hat in der hellenistischen Mystik ihr Vorbild, ferner die Vorstellungen vom chaotischen Urstoff (*ὕλη ἄμορφος*), von Gott als dem absoluten Sein (*ὁ ὤν*) und der mangelnden Gnosis (*ἀγνωσία*, vgl. *ἄγνοια* I, S. 96) des natürlichen Menschen, die Personifizierung des „Wortes" Gottes (*λόγος παντοδύναμος*) als eines vom Himmel herabeilenden Kriegers (18, 15 f.), endlich die ganz unjüdische Psychologie und Anthropologie: die Seelen sind präexistent, die materiellen Leiber nur eine „vergängliche irdische Behausung" (*ἐπίγειος οἰκία*, vgl. 2. Kor 5, 1) für sie, die für den erkennenden Geist eine schwere Fessel ist und aus der die unsterbliche Seele gern zum göttlichen Ursprung zurückkehrt. —

Die unleugbare Bekanntschaft des Pharisäers Paulus mit der „Weisheit Salomos" kann uns als Beweis dienen für die beherrschende Stellung, die der alexandrinische Hellenismus in der religiösen Kultur des Judentums einnahm. Freilich mußte der tarsische Jude von Haus aus für moderne hellenistische Weisheit aufgeschlossen sein. Er atmete ja von Jugend an in der Luft dieser Kultur. Auf seine Bekanntschaft mit einer der Hauptlehren des hellenistisch-orientalischen Synkretismus, dem Anthroposmythus, wurde schon oben S. 92 hingewiesen. Seine Anthropologie ist hellenistisch, nicht jüdisch, das „Ergebnis hellenisti-

scher Einwirkung auf ein ursprünglich jüdisches Bewußtsein", aber so, daß der Schwerpunkt bereits auf dem helleniſtiſchen Faktor ruht (Holtzmann). Am deutlichſten kommt das in der anthropologiſchen Grundlage der Ethik zum Ausdruck: das „Fleiſch" (σάρξ), d. h. das materielle Subſtrat des Lebens iſt Sitz der ſündigen Triebe. Eine Reihe wichtiger philoſophiſcher Begriffe aus dem Gebiet der ſtoiſchen Sittenlehre [das Gute (τὸ καλόν), Tugend (ἀρετή), genügſam (αὐτάρκης), Natur (φύσις)] ſind in ſeine religiöſen Gedanken verwoben, und die gewaltige Grundformel des ägyptiſch-griechiſchen Myſtizismus findet ſich bei Paulus faſt wörtlich wieder (Röm. 11, 36: von ihm und durch ihn und zu ihm iſt das All, ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, Reitzenſtein S. 39, Anm. 1 und S. 347). —

Auch in der übrigen neuteſtamentlichen, von jüdiſch geborenen Autoren herſtammenden Literatur tritt uns der Einfluß der helleniſtiſchen Theologie deutlich entgegen. Es muß genügen, hier auf zweierlei hinzuweiſen 1) auf die Nachklänge ihrer Formelſprache im Epheſerbrief, dieſem „ganz von den Anſchauungen helleniſtiſcher Myſtik getränkten Schriftwerk" (Reitzenſtein S. 77); man vgl. beſonders 3, 17 ff. die wundervolle Umdeutung der, urſprünglich die Offenbarung Gottes im myſtiſchen Lichtraum hervorrufenden Zauberformel: (es werde Licht) breit und lang, tief und hoch (πλάτος, βάθος, μῆκος, ὕψος) auf das Einwohnen des Geiſtes Chriſti in den Herzen der Gläubigen und 2) im Johannesevangelium, in dem ja nicht bloß die Logosſpekulation des Prologs auf dieſelbe Quelle wie die des philoniſchen Logos (ſ. u.) zurückzuführen iſt, ſondern auch

eine Fülle von Wendungen und Begriffen jener mystischen Theologie, die hier zu Gefäßen des neuen religiösen Geistes geworden sind, es braucht nur wieder an das oben I, S. 95 f. Gesagte erinnert zu werden. —

Den großartigsten, weil vielseitigen, konsequenten und bei allem ästhetischen Mangel mit Geist vorgetragenen Ausdruck hat das in der Gedankenwelt der hellenistisch-orientalischen Mysterienweisheit lebende gelehrte Judentum Ägyptens in der Religionsphilosophie Philos von Alexandria gefunden, die uns zum Schluß beschäftigen soll.

Bei dem großen Alexandriner machen wir zunächst dieselbe Beobachtung wie bei den bisher erwähnten jüdischen oder jüdisch-christlichen Schriftstellern: Philo will Jude sein und bleiben, wenn auch nicht ein frommer Jude pharisäischer Richtung. Wie bei jenen die philosophische Form nicht ein einziges Mal die zentrale religiöse Kraft, aus der alle Gedanken fließen, zu beeinflussen vermag, sondern nur dazu dient, den großen Herzenserfahrungen einen zeitgemäßen Ausdruck zu geben, so ruht bei Philo alle Spekulation auf dem unerschütterlichen Bewußtsein von der Einzigartigkeit des monotheistischen Offenbarungsglaubens Israels und der absoluten Autorität des jüdischen Gesetzes. Sie ist also im letzten Grunde immer religiös-sittlich orientiert. Es wurde schon oben S. 20 darauf hingewiesen, wie tief Philos literarische Tätigkeit in der Thora wurzelt. Auch er fordert strenge Beobachtung ihres Buchstabens. Mose ragte ihm über den „heiligen" Chor der Philosophen und den göttlichen Meister Plato im besonderen um Haupteslänge empor, und Israel war für ihn der Priester und Prophet der ganzen Welt, seine Religion

als die wahre Philosophie die Quelle aller Weltweisheit. Auch in der mit diesem Formalprinzip notwendig gegebenen Methode der Schrifterklärung blieb Philo auf jüdischem Boden. Seine allegorische Betrachtungsweise ist nur das hellenistische Seitenstück zu der von den Rabbinen gepflegten haggadischen Exegese (s. o. S. 57).

Aber die Formulierung der religiös-sittlichen Grundgedanken ist freilich bei Philo ganz hellenistisch. Und mit Sprache und Begriffen der griechischen Philosophie zieht in seine Weltanschauung griechischer Geist ein und durchdringt das religiöse Bewußtsein des geborenen Juden bis zur völligen Aufhebung wesentlicher jüdischer Elemente: nicht als Israels Gesetz ist die Thora der Weg zu Gott, sondern weil sie das vollkommenste und allein vernunftgemäße Gesetz ist; nicht das Israel „nach dem Fleisch" ist der Erstling der Völkerwelt, sondern das Israel, das diesen Anspruch durch Weisheit und Tugend erwirbt. Und das ist auch außerhalb der Beschneidung zu finden. Zu dieser kosmopolitisch-vergeistigten Gesamthaltung kommt das mystische Element hinzu. Philos Judentum ist durch das Medium der zeitgenössischen Mysterientheologie hindurchgegangen und darin eigentümlich gebrochen worden. In dieser Beugung erglänzt es nun in den Farben platonischer Metaphysik und Seelenlehre.

Die gesamte religiöse Weltbetrachtung Philos ist in den Rahmen des dualistischen Gegensatzes von Gott und Welt, Geist und Materie gespannt.

Die präexistente Materie (ὕλη resp. οὐσία) ist in allen Punkten die Negation des Wesens Gottes. Gott ist Leben und Sein, die Materie tot und Nichtsein;

Gott ist Ordnung und Harmonie, die Materie verworren und disharmonisch; Gott ist Freiheit, die Materie blinde Notwendigkeit; Gott ist gut, die Materie schlecht. Dieser prinzipielle Gegensatz ist auch durch die Belebung, Gestaltung und Ordnung der Materie im Akte der Weltschöpfung (genauer Weltbildung) nicht aufgehoben worden, denn sie hat deren Wesen nicht umgeschaffen, sondern nur graduell geändert: aus der niederen Materie (*χείρων οὐσία*) ist die höhere (*ἀμείνων*) geworden. Darum bleibt die tiefe Kluft auch zwischen Gott und Kreatur, Schöpfer und Geschöpf.

Diese gespannte Transzendenz Gottes erfordert die Einschiebung von vermittelnden Kräften zwischen dem absoluten Geist und dem materiellen, unvollkommenen Sein. Das sind die Hypostasen der philonischen Spekulation, abstrakt-mythologische Mittelwesen von zum Teil geringer begrifflicher Klarheit, die als Emanationen Gottes selbständig neben das höchste Wesen treten und deren sich Gott als seiner Organe zur Einwirkung auf die Welt bedient. Neben den fünf vornehmsten göttlichen „Kräften" (*δυνάμεις*), den Ideen und Ursachen der wichtigsten lebendigen Beziehungen Gottes auf die Welt (Liebe und Macht Gottes in Schöpfung, Regierung und Vorsehung, religiös-sittlicher Offenbarung und strafender Gerechtigkeit), sind es die Weisheit, der Geist und vor allem der Logos. Hier steht Philo ganz auf dem Boden der hellenistisch-orientalischen Offenbarungstheologie. Es genügt nicht zum Verständnis der Logosspekulation, zu sagen, daß der philonische Logos aus dem entsprechenden stoischen Begriffe von der die Welt durchwaltenden göttlichen Vernunft

durch Ausschalten des pantheistischen und materialistischen Elements, also durch Auseinandertreten von Gott und Logos, Logos und gestalteter Materie, entstanden sei (Zeller III, 2, S. 385). Es muß vielmehr beachtet werden, daß die philonische Logoslehre schon vor Philo vorhanden war und eine Verschmelzung griechischer und ägyptischer Elemente darstellt. Ihre orientalische Grundlage ist die uralte Hypostasierung des göttlichen Wortes als Gott Ptah der Große, der Herz und Zunge (Wort) ist (Horus-Thot), und die uralte Lehre von der Weltschöpfung durch das „Wort". Von hier aus versteht man die zentrale Stellung des philonischen Logos (bisweilen auch *ῥῆμα* genannt), dieser Zusammenfassung aller in Gott präexistierenden Ideen und göttlichen Kräfte, als Organs der Weltbildung und Offenbarung Gottes im Menschen, von hier aus aber auch, wenn Philo das Wesen des Logos ganz mythologisch beschreibt als Zeugungsprodukt aus Gott, dem Vater des Alls, und der Weisheit, wenn er von diesem „älteren Sohne Gottes", dem *κόσμος νοητός*, dem Urbilde der Erscheinungswelt, den „jüngeren Sohn Gottes", den *κόσμος αἰσθητός*, die Welt der sinnlichen Wahrnehmung, unterscheidet (Horus der Große — Horus der Junge) und auch letzteren geboren werden läßt (*ἀποκύειν*) aus der Weisheit (*ἐπιστήμη*), „mit der zusammen Gott *οὐχ ὡς ἄνθρωπος*, d. h. in geheimnisvoller Weise die Schöpfung gezeugt hat". So empfängt Philo den geistigen Gehalt, den er in der Überlieferung seines Glaubens wiederfinden will, von der umgebenden Welt. Es sind in Wahrheit die Grundgedanken der ägyptisch-hellenistischen Mystik, die er mit wunderbarem Geschick in die Überlieferung seines

Volkes hineinzulesen versteht und deren Bildern er sich anpaßt (Reitzenstein S. 188, vgl. 116).

Noch deutlicher tritt das in seiner Lehre vom Menschen und dessen Erlösung hervor. Mitten in dem Dualismus von Geist und Materie steht der Mensch, ein Geschöpf aus beiden Welten. Sein Geist, d. h. die erkennende und wollende Seele, ist ein Teil des göttlichen Wesens, das im materiellen Leibe niedergehalten wird wie in einem Grabe. Denn aus der Region der Geister im Luftraum zwischen Himmel und Erde ist die Menschenseele, dem Reize der Sinnlichkeit folgend, herniedergestiegen in die Materie des Leibes wie in ein schmutziges Gefängnis, um in ihr entweder ganz unterzugehen oder durch Erkenntnisstreben die Befreiung von dem Drucke der sündigen Materie zu erkämpfen. So seinem besseren Teile nach dem Himmel verwandt, sehnt sich der Weise und Fromme nach Rückkehr aus der Fremde des irdischen Seins, vgl. die schöne allegorische Deutung von 1. Buch Mose 15, 13 (quis rer. div. her. 267 f. Mg. I, 511): „Erstens lernen wir daraus, daß der Fromme in dem Leibe nicht wie in seiner Heimat wohnen, sondern ihn als Fremde ansehen soll. Zweitens aber, daß die Knechtschaft, Unterdrückung und schmähliche Demütigung der Seele in ihrer irdischen Wohnung im Leibe ihren Grund hat. Denn die Leidenschaften sind der Seele fremd, sie erwachsen aus dem Fleisch, in dem sie wurzeln", und dazu 2. Kor. 5, 1 ff. Das anthropologische Problem wird zum soteriologischen, zur Frage nach den Mitteln der Erlösung aus den Banden des sündigen Seins. Philo lehrt einen dreifachen Weg, auf dem die Seele zur göttlichen Heimat zurückkehren kann, den der Ent-

sagung, des Glaubens und des mystischen Schauens. Das asketisch-mönchische Ideal der Stoiker findet bei ihm mehr als einmal kräftigen Ausdruck und ist wohl auch von ihm zeit seines Lebens nach Kräften verwirklicht worden. Daher seine Begeisterung für die Therapeuten, gleichviel ob sie wirklich als Eremitenorden zu seiner Zeit existierten oder ein von ihm entworfenes Idealbild des Lebens der wahrhaft Weisen und Frommen sind. Aber die Formulierungen der stoischen Sittenlehre erscheinen bei Philo, seinem jüdischen Bewußtsein entsprechend, religiös gewendet, denn Tugendübung ohne mitwirkende göttliche Gnade ist eitel, weil der Mensch von Natur verdorben ist. Dem Erlösungsbedürfnis des Menschen muß notwendig die erbarmende Hilfe Gottes entgegenkommen. „Als irdische Wesen, als Fleisch und Blut (*ὁ πεπλασμένος ἡμῶν χοῦς καὶ ἀναδεδευμένος αἵματι*) bedürfen wir im höchsten Maße der göttlichen Hilfe" (quis rer. div. her. 58 Mg. I, 481), darum „pflanzt Gott der sterblichen Kreatur die irdische Tugend ein" (leg. alleg. I, 45 Mg. I, 52). Aber auch der zweite Weg, der der Erkenntnis, erhält durch den jüdischen Gottesbegriff Philos eine eigenartige Form. Gott ist ihm nicht Objekt höchster rationaler Erkenntnis, im Gegenteil, sein Wesen schließt das Erfassen durch den endlichen Verstand völlig aus. Endliches und Unendliches sind absolute Gegensätze. Wohl aber weiß Philo — eine schöne Inkonsequenz — von einem religiösen Erkennen Gottes durch den Glauben, die „Königin der Tugenden". „Gott finden heißt erkennen, daß diese sichtbare Welt nicht auf sich selbst ruht; Gott finden heißt alles Sichtbare und Greifbare für unsicher und ungewiß halten und für

gewiß das Unsichtbare und Ungreifbare; Gott finden heißt sich selbst aufgeben, das eigene Ich aus dem Zentrum der Welt herausrücken und ein höheres allmächtiges Wesen an seine Stelle treten lassen. Gott finden heißt glauben." (Bousset S. 514.)

Aber höher noch ist der dritte Weg, der der mystischen Schauung in der Ekstase. Mit ihm vollendet sich Philos Frömmigkeit in Mysterienglauben und seine Philosophie in Mysterientheologie und Geheimlehre. Was rationale Erkenntnis und Glaube nicht erreichen können, Gott zu erfassen, das vollbringt die Ekstase, der mystische Aufstieg der Seele zum höchsten Wesen, vgl. quis rer. div. her. 69 (Mg. I, 482) mit Bezug auf 1. Buch Mose 12, 1: „Ergreift dich ein heißes Verlangen, Seele, die himmlischen Güter zu ererben, so verlaß nicht bloß ‚das Vaterland' d. h. den irdischen Leib, ‚die Freundschaft' d. h. die Sinne, ‚deines Vaters Haus' d. h. die Rede (gewöhnliche Ausdrucksweise), sondern fliehe dich selbst, geh aus dir heraus gleich den Besessenen und Korybanten von heiliger Begeisterung ergriffen und zu Gott emporgerissen in prophetischer Vergottung. Nur der ererbt jene Güter, dessen Vernunft begeistert aus sich heraustritt und von himmlischer Liebe mächtig ergriffen zu dem wahrhaft Seienden [Gott] hinaufgezogen wird, von der Wahrheit auf breiter und ebener Straße geführt." Das letzte und höchste Ziel ist also das mystische Versinken der Frommen in Gott, und wie die heidnische Mysterienpraxis kennt Philo verschiedene Stufen in dem Fortschritt zu diesem Ziel, die Stufe des Anfängers (*ἀρχόμενος*), des Fortschreitenden (*προκόπτων*) und des Vollendeten (*τέλειος*). Der Vollendete ist der wahre

Gottmensch (ἄνθρωπος θεοῦ), ein „Mittler zwischen der ungewordenen und der vergänglichen Natur", zwischen Gott und Welt, darum auch im Besitz göttlicher Eigenschaften, vor allem der „Freude" (χαρά) d. h. unendlicher Seligkeit: „das menschliche Geschlecht ist voll Trauer und Furcht, aber die göttliche Natur kennt keinen Kummer, keine Furcht, keine Leidenschaft. Sie allein besitzt die vollendete Freude und Glückseligkeit", vit. Abrah. 202 Mg. II, 29, vgl. dazu die klassische Stelle de Cherub. 86 Mg. I, 154. Und wie Gott neidlos die Frommen an seiner Freude teilnehmen läßt, so der Vollendete seine strebenden Brüder. Er wird ihr Prophet und Mystagog, vermittelt ihnen, vom göttlichen Geist ergriffen, „heilige Geheimnisse" (ἱερὰ μυστήρια) und „göttliche Weihen" (τελετὰς θείας). Das ist ganz Sprache und Geist der Mysterientheologie, mit der sich Philo eng vertraut zeigt und deren Charakteristiken die seiner eigenen Theologie sind: Hypostasenspekulation und Vergottungssehnsucht. — —

Es sind nur einige wenige markante Züge aus dem großen Bilde des orientalisch-helleniſtisch-jüdischen Synkretismus, die hier zusammengestellt worden sind, aber sie werden genügen, um ein Verständnis für die Eigenart dieser geistigen Bewegung anzubahnen und ihre Bedeutung für die religionsgeschichtliche Entwicklung des Christentums herauszustellen. Es ist nicht so, daß das theologisch-spekulative Element erst später an das Evangelium von der Gotteskindschaft herangebracht worden wäre, sondern es war vom Anfang seiner Verkündigung unter Juden und Griechen an mit ihm verbunden, weil es ein Machtfaktor in der religiösen Kultur der Zeit war; ja es

ist sogar seiner originalen Formulierung im Munde Jesu nicht fremd gewesen. Das beweist der „Mensch" als Selbstbezeichnung Jesu, an der zu zweifeln kein Grund vorhanden ist. Das Evangelium war nach Gottes Willen von Hause aus Gabe und Aufgabe. Es war es nicht bloß in dem Sinne, daß es dem Menschen religiös das Höchste schenkte, indem es an ihn die höchste Forderung des Willens stellte, sondern auch in dem anderen, daß es den Drang nach „Erkenntnis" mächtig anregte, aber zugleich forderte, die Kraft des Evangeliums nicht durch Theologie und Mystik zu ersticken. Das hat der große Heidenapostel mit scharfem Blick erkannt, und er hat dieser Forderung in gewaltigen unvergänglichen Worten Ausdruck gegeben, 1. Kor. 13, 1 ff. Hat er doch selbst mehr als einmal in seinen Gemeinden der Gefahr, die dem neuen Glauben an die in dem Herrn Jesus geschenkte Erlösung von dieser Seite her drohte, klar und fest ins Auge sehen müssen.

Anhang.

I. Über das jüdische Kirchenjahr und Kalenderwesen.

Das ältere jüdische Kirchenjahr hatte außer Sabbath, Neumond und den vier geschichtlichen Festtagen zur Erinnerung an den Fall Jerusalems (im 4., 5., 7. und 10. Monat) folgende fünf Festtage:

Passah (im Neuen Testament immer in dieser aramäischen Form *πάσχα*) mit dem daran anschließenden „Fest der ungesäuerten Brote" (Mazzen), d. h. dem alten Massothfest (*τὰ ἄζυμα* Mk. 14, 1, AG. 12, 3);

Pfingsten, d. i. *πεντηκοστή* (1. Kor. 16, 8), oder „Tag der Pfingsten" (*ἡμέρα τῆς πεντηκοστῆς* AG. 2, 1), das alte israelitische „Wochenfest", sieben Wochen (d. 50. Tag) nach Massoth;

Laubhütten (*σκηνοπηγία* Joh. 7, 2);

Neujahr und

Versöhnungstag (*νηστεία* AG. 27, 9), wegen seiner hervorragenden Bedeutung von den Juden kurzweg „der Tag" genannt[1]).

Dazu kamen in späterer Zeit das von den persischen Juden übernommene Purimfest am 14./15. Adar (vgl. 2. Makk. 15, 36 f.) und als geschichtliche Gedenktage das Tempelweihfest am 25. Kisleu (vgl. I, S. 31 und 1. Makk. 4, 59 und Psalm 30, 1; *τὰ ἐγκαίνια* Joh. 10, 22), die kirchengeschichtliche Umformung des alten solaren Chanukafestes, der Feier der Wintersonnenwende durch Illumination der Häuser (daher der Ausdruck „Lichtmeß"

[1]) Der dieses Fest behandelnde Mischnatraktat (Joma) deutsch von Fiebig in der oben S 28 genannten Sammlung.

[φῶτα] bei Josephus, Ant. 12, 7, 7), und der Nikanorstag zur Erinnerung an Judas' Sieg bei Adasa am 13. Adar 161 (vgl. 1. Makk. 7, 48 f.); als kultischer Feiertag im eigentlichen Sinne endlich das sogenannte Fest des Holztragens (bei Josephus Jüd. Krieg II, 17, 6 ἡ τῶν ξυλοφόρων ἑορτή) am 15. Ab, vgl. o. S. 14.

Als besondere kirchliche Feste der ägyptischen Diaspora werden zwei genannt, das in Alexandria gefeierte Bibelgedenkfest zur Erinnerung an die Entstehung der Septuaginta (s. o. S. 20), vgl. Philo vita Mos. II, 7 (Mg. II, 140), und das Landesdankfest für die Errettung der ägyptischen Juden vor den Elefanten Ptolemäus' IV. resp. VII., vgl. 3 Makk. 6, 36 u. Josephus c. Apion. II, 5 — beides fröhliche Volksfeste.

Passah-Massoth, Pfingsten und Laubhütten, die alten mit der Vieh- und Landwirtschaft eng verknüpften israelitischen Feste, sind ohne Zweifel von jeher nach dem Vollmond bestimmt worden: die beiden ersten als Anfang und Schluß der Getreideernte nach dem Frühlingsvollmond, also in den Monaten März/April resp. Mai/Juni; das dritte als Schluß der ganzen Ernte mit dem Einsammeln von Obst und Wein nach dem Herbstvollmond, also in den Monaten September/Oktober. In alter Zeit war aber Laubhütten zugleich Jahresschluß (vgl. 2. B. Mose 34, 22), denn das Jahr begann im Herbst. Daher noch später das jüdische Neujahr im Herbst gefeiert wurde, obgleich seit dem Exil der Jahresanfang nach babylonischer Sitte auf die Frühjahrsgleiche gelegt worden war.

In nachexilischer Zeit wurden auch die babylonischen Monatsnamen aufgenommen an Stelle der schon in vorexilischer Zeit geübten Sitte, die Monate zu zählen, die ihrerseits wieder den Gebrauch der alten kananitischen Monatsnamen verdrängt hatte. Nach diesem babylonischen Kalender fielen nun die großen Feste in folgende Monate (vgl. 3. B. Mose 23, 4 ff.):

Passah auf den 14. Tag des 1. Monats (Nisan) und Massoth auf den 15.—21. Tag des 1. Monats,

Pfingsten auf den 50. Tag nach dem Beginn des Massothfestes, d. h. auf den 6. (u. 7.) Tag des 3. Monats (Sivan),

Neujahr auf den 1. Tag des 7. Monats (Tischri), Versöhnungsfest auf den 10. Tag des 7. Monats, Laubhütten auf den 15. Tag des 7. Monats.

Der babylonische Kalender, dem das sog. gebundene Mondjahr mit einem 19jährigen Schaltzyklus zugrunde lag (19 mal die jährliche Differenz zwischen Sonnen- und Mondjahr von 10 Tagen 21 Stdn. = 206½ Tg. = 7 mal einem Schaltmonat von 29½ Tg. = 206½ Tg.), blieb auch im Seleukidenreich in Geltung, nur daß man in Syrien überwiegend das Jahr im Herbst begann, während die Juden die babylonische Form beibehielten. Ihre seleukidische Ära (vgl. die beiden geschichtlichen Makkabäerbücher) begann also am Frühjahr 311, die gewöhnliche im Herbst 312. Nun hat Schwartz[1]) vermutet, daß die Juden nach der völligen Beseitigung der Seleukidenherrschaft (129 v. Chr.) den nach der Herbstgleiche orientierten Kalender der im südlichen Syrien offenbar kulturell maßgebenden Handelsstadt Tyrus angenommen haben, was nach Willrich zu der Sitte, die Tempelsteuer in tyrischem Gelde zu berechnen (s. o. S. 14), gut paßt. Dieser tyrische (lunare) Kalender ist aber nach dem Jahre 46 v. Chr. wie alle im Osten eingebürgerten mit dem julianischen solaren Kalender ausgeglichen worden und in dieser Form (nach Schwartz' ansprechender Vermutung durch Herodes) auch für das jüdische Gebiet maßgebend geworden. Josephus wenigstens rechnet meist nach dem tyrisch-julianischen Kalender (vgl. Nieses Darlegungen im Hermes 1893 S. 197 ff.). Natürlich, „Handel und Verkehr geboten dem betriebsamen Volke, eine feste und anerkannte Zeitrechnung zu gebrauchen, in der sich Kontrakte aufsetzen ließen", und das konnte, wenn der tyrische Kalender im jüdischen Gebiete bereits Wurzel gefaßt hatte, zur Zeit der römischen Souveränität nur der tyrisch-julianische sein. Aber wenn Schwartz nun weiter behauptet, es sei den Juden gar nicht eingefallen, neben diesem offiziellen bürgerlichen Kalender einen heiligen zu führen, aus dem einfachen Grunde, weil sie keinen solchen hatten, so geht er

[1]) Christliche und jüdische Ostertafeln (Abh. d. Kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge VIII, 6, Berlin, Weidmann, 1905). Dazu Ztsch. f. d. neutestamentliche Wissensch. 1906, S. 1 ff.

zu weit. Denn Josephus rechnet auch nach einem lunaren jüdischen Kalender, und die Mischna bezeugt unmißverständlich, daß sich die Juden noch im 2. nachchristlichen Jahrhundert eines solchen, auf reiner Empirie beruhenden Kalenders bedienten, indem sie jedesmal mit dem Neumond einen neuen Monat begannen und proklamierten. Da aber diese empirisch festgestellten Monatsanfänge, die „Heiligung" des Neumondes, nur in den Monaten angesetzt wurden, die für die großen kirchlichen Feste in Betracht kamen (Nisan, Ijjar, Ab, Elul, Tischri, Kislev, Adar), so folgt daraus, daß es sich bei diesem Kalendermodus um eine spezifisch kirchliche Sitte handelte und daß die palästinensischen Juden der neutestamentlichen Zeit tatsächlich zwei Kalender hatten, einen für das bürgerliche und einen für das kirchlich-religiöse Leben. Das meint Josephus (Altert. I, 3, 3), wenn er sagt, Mose habe für das gesamte gottesdienstliche Leben den Nisan oder Xanthikos als Ausgangspunkt gewählt, dagegen für das bürgerliche Leben („für Käufe und Verkäufe und die übrigen Einrichtungen") die alte Ordnung, d. h. die schon bei den Israeliten gebräuchliche Herbstära, die ja auch den tyrischen Kalender orientierte.

In diesem war aber Neujahr im 1. Jahrhundert v. Chr. bis zum 18. November heruntergegangen. Bei der Ausgleichung mit dem julianischen Kalender wurde daher dieser Tag als Jahresanfang, nach mazedonischer Bezeichnung als 1. Dios festgehalten. So ergab sich folgende Gleichsetzung zwischen den römischen, babylonisch-jüdischen und den längst im Orient eingebürgerten und auch von Josephus gebrauchten mazedonischen Monaten:

1.	(8.)	1.–30.	Dios	= Marcheschwān	= 18. Nov.—17. Dez.
2.	(9.)	1.—30.	Appelaios	= Kislev	= 18. Dez.—16. Jan.
3.	(10.)	1.—30.	Audynaios	= Tebet	= 17. Jan.—15. Febr.
4.	(11.)	1.–30.	(31.) Peritios	= Schebât	= 16. Febr.—17. März.
5.	(12.)	1.—31.	Dystros	= Adâr	= 18. März—17. April.
6.	(1.)	1.—31.	Xanthikos	= Nisan	= 18. April—18. Mai.
7.	(2.)	1.—31.	Artemisios	= Ijjar	= 19. Mai—18. Juni.
8.	(3.)	1.—31.	Daisios	= Siwān	= 19. Juni—19. Juli.
9.	(4.)	1.—31.	Panemos	= Tammûs	= 20. Juli—19. Aug.
10.	(5.)	1.—30.	Loos	= Âb	= 20. Aug.—18. Sept.
11.	(6.)	1.—30.	Gorpiaios	= Elûl	= 19. Sept.—18. Okt.
12.	(7.)	1.—30.	Hyperberetaios	= Tischri	= 19. Okt.—17. Nov.

Nach dem tyrisch-julianischen Kalender fiel also der dem jüdischen Nisan, dem Anfang des Kirchenjahres, entsprechende Monat Xanthikos zwischen Mitte April und Mitte Mai. Anders nach dem antiochenischen Kalender, wo er sich genau mit dem römischen April deckte, und wieder anders nach dem in der Provinz Asien geltenden, wo er auf den 21. Febr.—23. März fiel, und in Ägypten, wo ihm der Monat Pharmuthi = 27. März bis 25. April entsprach (Josephus, Altert. II, 14, 6). Angesichts dieser kalendarischen Wirrnis müßte man, mindestens für die Zeit bis zum Aufhören des Tempelkultus, geradezu ein besonderes jüdisches Kirchenjahr voraussetzen, wenn es nicht, wie wir oben zeigten, durch die Überlieferung bezeugt wäre. Denn nur bei besonderer kirchlicher Festlegung der großen Pilgertempelfeste war die Teilnahme der nach den verschiedensten Kalendern rechnenden Diaspora an diesen überhaupt möglich. Die Grundlage dafür konnte selbstverständlich nur ein Kalender sein, der dem alten Charakter der großen jüdischen Feste einigermaßen gerecht wurde. „In der Praxis war der Zusammenhang der Feste mit dem Ackerbau noch nicht gänzlich gelöst; an den Massoth mußte die Gerstenernte beginnen können, die Weinlese zu Laubhütten fertig sein" (Schwartz). Andere praktische Erwägungen kamen hinzu: die Jahreszeit mußte für längere Reisen, zumal für Seefahrten, geeignet, die Schiffahrt also schon etwa einen Monat früher eröffnet sein.

Welcher Art war nun dieser jüdisch-kirchliche Kalender? Man möchte annehmen, daß das Kirchenjahr wie seit alters nach dem Neumond der Frühjahrsgleiche orientiert war. Da diese im ersten nachchristlichen Jahrhundert auf den 22. März vormittags fiel, so wäre damit die Zeit vom 22./3. bis zum 18./4. als die der möglichen Jahresanfänge, mithin die Termine zwischen dem 5./4. und 2./5. als die möglichen Passahdaten (Vollmonde) gegeben. Letztere hätten sich also in den tyrisch-julianischen Monaten Dystros und Xanthikos hin und her bewegt. Den obenerwähnten Bedingungen entsprachen diese Termine insofern, als die Gerstenernte in den wärmeren Strichen tatsächlich schon Anfang April beginnen kann, während allerdings seit der

Zentralisierung des Kultus in Jerusalem die alte Praxis der Darbringung der Erstlingsgarben (vgl. 3. B. Mose 23, 9 ff.) wegen des bis zu vier Wochen differierenden Anfangs des Gerstenschnittes illusorisch geworden war, mithin für die Festsetzung von Passah-Massoth nur noch im allgemeinen in Betracht kommen konnte.

Die beiden von Josephus im „Jüd. Krieg" neben vielen anderen gebotenen Passahdaten helfen uns leider nicht weiter in der Erkenntnis des kirchlichen Kalenders des Judentums. V, 3, 1 nennt er den 14. Xanthikos als „Fest der Massoth", d. h. Passah, VI, 5, 3 dagegen den 8. Xanthikos. Erstere Bestimmungsart entspricht der in den „Jüd. Altertümern" öfter gegebenen: mit dem Namen X. ist einfach der jüdische Monat Nisan gemeint. Das Datum ist also das offizielle Passahdatum und nützt uns nichts. Letztere dagegen, die sich auf das Jahr 66 bezieht, hat nur Sinn, wenn sie nach dem bürgerlichen Kalender gegeben ist. Es fragt sich aber, was Josephus mit dem Ausdruck „als das Volk zum Massothfest am 8. Xanthikos versammelt war", gemeint hat, die Anfangs- oder die Schlußversammlung (vgl. 3. B. Mose 23, 7—8) des siebentägigen Festes vom 15.—21. Nisan. Dem genannten Datum des tyrisch-julianischen Kalenders entspricht der 25. April, der also der erste oder der letzte Tag des Massothfestes gewesen sein könnte. Passah-Massoth wäre dann entweder in die Woche vom 24. April bis 1. resp. 2. Mai oder in die vom 18. bis 24. (25.) April gefallen. Nur der erste Termin kann hier in Betracht kommen, und das war nur möglich, wenn der Brauch bestand, für das Passah-Massothfest einen mittleren Termin zu bestimmen, nämlich die Zeit um den Vollmond des tyrischen Monats Xanthikos — er trat im Jahre 66 am 28. April mittags ein —, und wenn der Anfang des Jahres dementsprechend festgelegt wurde. Durch rechtzeitige Schaltung konnte dafür gesorgt werden, daß der Passahtermin stets nach dem Aquinoktium fiel. Sollte die spätere jüdische Bestimmung, daß der 15. Nisan, d. h. der erste Tag der Massoth, nie auf Montag, Mittwoch oder Freitag fallen durfte, ihre Wurzel in einer älteren Ordnung ähnlicher Art haben, so würde sich die Verschiedenheit zwischen dem wirklichen

Vollmondsdatum im Jahre 66 und dem aus Josephus zu erschließenden Passahtage dieses Jahres noch viel einfacher erklären. Sicheres wird sich darüber nicht ausmachen lassen, solange wir nicht die Kalenderregeln der Jerusalemer Priesterschaft[1]) kennen (Merx, Evgl. d. Matth. S. 379).

Das Verhältnis von Passah und Todestag Jesu kann nur auf Grund von Mk. 14, 1 f. bestimmt werden, denn hier liegt alte unverdorbene Überlieferung vor. Jesus ist zwei Tage vor dem Passah-Massothfest verhaftet, also am Tage vor Passah, d. h. nach jüdischer Rechnung im Laufe des Tages, mit dessen Abend das Passah begann, gekreuzigt worden. Sein letztes Mahl mit den Jüngern kann also nicht das gemeinkirchliche Passahmahl gewesen sein. Daß er nicht am 15. Nisan, d. h. am hochheiligen ersten Tag der Massoth gekreuzigt worden ist, ist selbstverständlich. Das einzig sichere Tagdatum in der Überlieferung ist wohl der Freitag oder richtiger nach jüdischem Sprachgebrauch der 6. Wochentag, vgl. Mk. 16, 2.

---

[1]) Nach der Mischna (Rôsch haschana I, 7) gab es eine besondere priesterliche Kalenderkommission, deren Amt nach dem Jahre 70 auf den Gerichtshof zu Jabne überging.

II. Zur Literaturgeschichte[1]).

ca. 500—200.

Zusätze zu dem mit der älteren Sagen- und Thoraliteratur vereinigten Priesterkodex (Ps).

Ein Teil der Psalmen- und Spruchliteratur.

Zusätze zu den Prophetenschriften.

Hohes Lied. Der „Prediger". Jona.

Das Geschichtswerk des Chronisten (von Nachträgen abgesehen)[2]).

Beginn der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (Septuaginta) in Ägypten.

Des hellenistischen Juden Demetrius Chronographie „Über die jüdischen Könige", ± 215 wohl in Ägypten entstanden; erhalten in drei Fragmenten durch die Exzerpte des alexandrinischen Literaten Alexander Polyhistor (1. Jahrhundert v. Chr.) in seinem Buche „Über die Juden", vgl. Müller, Fragmenta historic. graec. III, 214 ff., 224.

ca. 200—100.

Sacharja 9—14 (in seiner jetzigen Form)?

Daniel, ca. 165 hebräisch in Palästina geschrieben.

Makkabäische Psalmen (z. B. Ps. 44, 60, 74, 79, 83, u. a.)?

Esther, ± 150 von einem persischen Juden geschrieben, wohl noch im 2. Jahrhundert ins Griechische übersetzt (114?).

*Die Spruchsammlung des Jesus Sirach, ± 180 hebräisch in Palästina geschrieben; die griechische Übersetzung stammt aus dem Jahre 132 v. Chr.

---

[1]) Die mit * versehenen Stücke sind übersetzt bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900.

[2]) Zu den aus dem Alten Testament entnommenen Stücken vgl. Samml Göschen 272.

*Der Tobit- und Judithroman, ersterer wohl griechisch in Ägypten, letzterer hebräisch (aramäisch?) in Palästina geschrieben.

*Das „Gebet Manasses", vgl. 2. Buch d. Chron. 33, 12 f., u. 18 f., wohl ursprünglich griechisch geschrieben; vielleicht erst aus dem 1. Jahrhundert v. Chr.

*Henoch I (sog. äthiopischer Henoch) Kapp. 1—36 u. 72—105 (vgl. Brief des Judas 14 f.), eine im Laufe des 2. Jahrhunderts aramäisch in Palästina geschriebene Apokalypse.

Des pal. Juden Eupolemus Geschichtswerk „über die jüdischen Könige", ± 157 (?) griechisch geschrieben, erhalten in 4 (5) Fragmenten, vgl. Müller III, 211 f., 220, 225 ff., 229.

Des ägypt. Juden Artapanus Geschichtsdichtung „über die Juden", 3 Fragmente, vgl. Müller III, 212 f., 219 ff.

Des Aristeas Geschichte „über die Juden", vgl. den Schluß der griechischen Hiobübersetzung 42, 17 b ff.; bei Müller III, 220.

Kleodemus (Malchus), „der Prophet", Verfasser einer jüdische und griechische Ursprungssagen vermischenden jüdischen Geschichte; Müller III, 214. Derselben Art war:

Das Geschichtswerk eines anonymen Samaritaners (?) (= 1. Fragment des Eupolemus), Müller III, 214.

Jason v. Cyrene, Verfasser einer griechisch geschriebenen Geschichte über die makkab. Erhebung in 5 Büchern (vgl. 2. Makk. 2, 23 f. u. 26), benutzt im 2. Buch d. Makk.

Philo (der Ältere), jüdischer Verfasser eines griechischen Epos „Jerusalem", einer poetischen Geschichte d. Juden, vgl. Müller III, 213 f., 219, 229.

Des Samaritaners (?) Theodotus Epos über die Geschichte Sichems, Müller III, 217 ff.

Der jüdische Dramatiker Ezechiel, schrieb u. a. ein biblisches Schauspiel „Der Auszug" (ἐξαγωγή); erhalten in 6 Fragmenten bei Eusebius (Praep. Evang. IX, 28—29).

*Die ältesten jüdischen Stücke der Sibyllinischen Orakel im 3. Buch der Sammlung, ± 140. Dazu gehören auch die bei Theophilus ad Autolycum II, 36 (Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr.) überlieferten 84 Verse, die den Anfang des 3. Buches bildeten.

„Pseudo-Hekatäus, d. h. das Werk eines alexandrinischen (?) Juden, der im Anschluß an des Historikers Hekatäus von Abdera († 300) Bericht über die Juden ein Buch „über die Juden" (resp. „über Abraham") zu Propagandazwecken schrieb, vgl. Müller II, 393 ff. Möglicherweise stammt von ihm auch die in sein Werk eingeschobene Sammlung meist gefälschter Verse aus griechischen Dichtern (Orpheus, Linus, Homer, Hesiod, Äschylus, Sophokles, Euripides, Philemon, Diphilus), die demselben Zwecke dienen sollte; erhalten bei christlichen Schriftstellern (Clemens v. Alexandria [Stromata V, 14 u. Protreptic. VI—VII], Eusebius [Praep. evang. XIII, 12] u. in den fälschlich Justin d. Märtyrer zugeschriebenen Werken De monarchia c. 2—4 u. Cohort. ad Graec 15 u. 18). — Möglicherweise gehört in diese Zeit auch

Pseudophokylides, d. h. ein längeres mit dem Namen des griechischen Spruchdichters Phokylides v. Milet (6. Jahrhundert v. Chr.) geschmücktes Gedicht rein moralischen Inhalts, dessen Verf. mindestens dem Judentum geistig nahe stand. Das Werk geht auf heidnische Spruchweisheit zurück. Die Abfassungszeit ist nicht mit Sicherheit zu bestimmen; neuerdings hat man es in christliche Zeit gesetzt (1.—2. Jahrhundert). Deutsche Übersetzung von Nickel (Mainz 1833). — Als undatierbar sei hier sachlich angereiht

„Menander", eine Spruchsammlung in der Art der alttestamentlichen Spruchliteratur, vielleicht eine heidnische Sentenzensammlung in jüdischer Bearbeitung oder umgekehrt (herausgegeben von Land, Anecdota Syriaca I, 1862 mit lateinischer Übersetzung).

1. Jahrhundert vor Chr.

*Das sog. 3. Buch Esra, d. h. die griechisch geschriebene freie Bearbeitung des alttestamentlichen Buches Esra (in der LXX 1. Buch Esra); nicht vollständig erhalten.

*Die haggadischen Zusätze zum griechischen Estherbuche, wohl in Ägypten entstanden.

*Die haggadischen Zusätze zum griechischen Danielbuche (Gebet d. Asarja — Lobgesang der 3 Jünglinge —

Geschichte d. Susanna — Vom Bel — Vom [Drachen), wohl alle original griechisch. Das Gebet stammt vielleicht erst aus dem 1. Jahrhundert nach Chr.

*Das Buch der Jubiläen („Die kleine Genesis"), ein haggadischer Midrasch zum 1. Buch Mose aus pharisäischen Kreisen, ursprünglich hebr. in Palästina geschrieben.

*Die Testamente der 12 Patriarchen (in ihrem jüdischen Grundstock), ein Gemisch von Hagganda, Apokalypse und Moralkatechismus, wohl nicht einheitlich; ob ursprünglich aramäisch geschrieben?

*Die Legende vom Martyrium des Jesaia d. h. Kap. 2, 1 bis 3, 12 u. 5, 2—14 der christlichen apokryphen „Himmelfahrt d. Jesaia" (vgl. Hebräer 11, 37). Doch kann die Legende auch aus dem 1. Jahrhundert nach Chr. stammen.

Die Apokalypse Abrahams, eine jüdische Schrift in christl. Überarbeitung, nach ihrem Grundstock hierher gehörig. — In diese Zeit dürften auch gehören:

Die jüdischen Grundlagen der christlichen Adambücher, z. B.

*Das Leben Adams und Evas u. a., ferner die der christl. Legende von Joseph u. Asenath, ev. auch:

Das Gebet Josephs, das Origenes einmal zitiert,

Das Buch von Jannes u. Jambres (vgl. 2. Tim. 3, 8);

Jüdische Noahbücher,

Das Buch Eldad u. Modad (vgl. 4. B. Mose 11, 26 ff.), zitiert im „Hirten d. Hermas" (± 100 n. Chr.) Vis. II, 3,

Die Apokalypse des Elias, aus der nach Origenes 1. Kor. 2, 9 stammen soll, u. a. m.

*Die sog. Bilderreden des äthiop. Henoch d. h. Kap. 37—71 mit Ausnahme der Zusätze 54, 7—55, 2. 60. 65—69, 25 (sog. noachische Bestandteile, vgl. auch 10, 1 ff. 106—107), ± 30 entstanden, s. o. zu Henoch I.

*Die „Psalmen Salomos", 18 aus pharisäischen Kreisen stammende und ursprünglich hebräisch geschriebene Lieder aus der Zeit zwischen 63 und 45.

*Das 1. Buch der Makkabäer, ± 90 ursprünglich hebr. (oder aram.) geschrieben; behandelt auf Grund älterer, ins 2. Jahrhundert zurückreichender Quellen die Ereignisse von 175 bis 135 v. Chr., resp. bis 140; 14, 16 ff. ist Zusatz. Die am Schlusse 1. Makk. 16, 23 f. erwähnte „Geschichte des Hohenpriestertums des Johannes (Hyrkanus)" dürfte in dieselbe Zeit gehören.

*Das 2. Buch der Makkabäer, ein Auszug aus Jason v. Cyrene (s. o.), der mehr erbaulich die Ereignisse der Jahre 175—161 erzählt. Die einleitenden Briefe 1, 1—2, 18 sind späterer Zusatz.

*Die „Weisheit Salomos", ein Erzeugnis der jüngeren Spruchliteratur (s. o.), das Werk eines philosophisch gebildeten alexandrinischen Juden am Ausgang des 1. Jahrhunderts v. Chr., das wohl dem Apostel Paulus bekannt war.

Aristobul, alexandr. Verf. eines umfangreichen, aber nur in 3 Fragmenten (vgl. Eusebius Praep. evang. VIII, 10; XIII, 12, u. Hist. eccl. VII, 32, 17 f.) erhaltenen Werkes, das in systematischer allegorischer Deutung der Thora diese als Quelle aller griech. Philosophie u. Bildung nachweisen wollte. Die Entstehungszeit ist allerdings sehr umstritten, manche Forscher halten sogar A. für einen von Philo abhängigen Christen.

*Der Brief des Aristeas (Pseudoaristeas), ± 95 von einem ägyptischen Juden in ausgesprochen missionarischem Interesse geschrieben; eine Lobrede auf das Judentum und sein göttliches Gesetz im Anschluß an die Legende von der Entstehung der Septuaginta.

*Sibyllin. Orakel III, 46—92, zur Zeit des 2. Triumvirats ± 35.

1. Jahrhundert nach Chr.

*Die Himmelfahrt Moses (vgl. Brief d. Judas 9), eine antipharisäische Apokalypse (aus der Zeit um 15?) ursprünglich wohl hebräisch (aram.) in Palästina geschrieben; unvollständig, Datierung sehr unsicher. Identisch damit ist das in Kanonsverzeichnissen genannte Testament Moses.

Henoch II (sog. slawischer Henoch), eine wohl christlich interpolierte jüdische Apokalypse aus Kreisen, die der offiziellen Kirche ferner standen.

*Die Apokalypse Baruchs, und zwar

a) die sog. syrische, die bald nach 70 hebräisch verfaßt worden ist, wahrscheinlich älteres apokalyptisches Material in sich aufgenommen und wohl am Schluß einen Zusatz erfahren hat;

b) die sog. griechische, slawisch und griechisch erhaltene kürzere, eine „Himmelfahrt Baruchs", die christlich überarbeitet nach der syrischen, also ev. erst im 2. Jahr-

hundert entstanden ist. Mit der Baruchapokalypse ist eng verwandt:

*Die Apokalypse Esras (sog. 4. Buch Esra), wahrscheinlich aus der Zeit Domitians. Auch sie ist ursprünglich hebräisch (in der Diaspora?) geschrieben und hat älteres apokalyptisches Material in sich aufgenommen.

*Das Buch Baruch, als Ganzes nach 70 wohl in Palästina entstanden, aber aus verschiedenen z. T. älteren Stoffen zusammengewachsen, von denen einige auf hebräische Originale zurückgehen. In der Septuaginta ist es mit dem Propheten Jeremia verbunden. Desgleichen

*Der Brief des Jeremia, der bisweilen als Anhang (6. Kapitel) des Buches Baruch aufgeführt wird; eine unbedeutende Warnung vor Götzendienst an die Diaspora, Original griechisch und zeitlich nicht genau bestimmbar. — In unsere Zeit wird auch gehören die Schrift

Paralipomena Jeremiae (= Rest der Worte Baruchs), eine ursprünglich jüdische, aber christlich überarbeitete Kompilation verschiedener haggadischer Stoffe.

*Das sog. 3. Buch der Makkabäer, eine wohl auf Grund älteren legendarischen Materials (vgl. Josephus c. Ap. II, 5) griechisch geschriebene Legende, wahrscheinlich aus der 1. Hälfte des 1. Jahrhunderts, am Anfang verstümmelt.

Der Samaritaner (?) Thallus schrieb ca. 40 eine Weltchronik, in der Art des Kleodemus (s. o.) griechische und orientalische Sagenstoffe verbindend, vgl. Müller III, 517—519.

Flavius Josephus (Joseph, Sohn des jerusal. Priesters Matthias, ca. 37—105) schrieb:

a) + 75 die Geschichte des jüd. Krieges („über den jüd. Krieg", Bellum iudaicum) in 7 Büchern, ursprünglich aram., zum Teil auf Grund von eigenhändigen Aufzeichnungen;

b) in 20 Büchern die Geschichte des jüdischen Volkes („Jüdische Archäologie", Antiquitates iudaicae) von der Urzeit bis zum Jahre 66 n. Chr., ein sehr ungleichmäßig gearbeitetes apologetisches Werk, vollendet ca. 93;

c) die Selbstbiographie (Vita), eine Art Anhang zur Archäologie, Verteidigung gegen die Josephus unbequeme Darstellung des Justus v. Tiberias (s. u.), geschrieben nach 100;

d) 2 Bücher „Gegen Apion" (contra Apionem), eine Apologie des Judentums gegen die zeitgenössische antisemitische Verdächtigung und Veralberung in großem Stil, nach 93 geschrieben; der ursprüngliche Titel ist unbekannt. — Deutsche Übersetzung der sämtlichen Werke von Clementz (Hendels Bibl. der Gesamtliteratur), des Jüdischen Krieges von Kohut (Linz 1901, mit wertvollen Anmerkungen), französische Übersetzung von Reinach (Oeuvres complètes de Josèphe, Paris 1900 ff.).

Justus von Tiberias, ein griechisch gebildeter Galiläer, schrieb gleichzeitig mit Josephus eine Geschichte des jüd. Krieges und eine Chronik der jüdischen Könige, wohl eine Art Weltchronik; beide sind verloren gegangen.

*Das sog. 4. Buch der Makkabäer (besser: „über die Herrschaft der Vernunft"), eine wohl am Anfang des 1. Jahrhunderts n. Chr. in der Diaspora geschriebene Abhandlung über die Herrschaft der „frommen" Vernunft über das Triebleben in der Form einer religiösen Ansprache; das Werk eines von der stoischen Philosophie beeinflußten Juden.

Philo v. Alexandria (geb. ca. 20 v. Chr., gest. um die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr.), der klassische Vertreter des wissenschaftlichen hellenistischen Judentums, erstaunlich fruchtbar als Schriftsteller.

A. **Kommentarwerke** allegorischen Charakters. Dazu gehört:

I. Das wissenschaftliche Hauptwerk Philos „Legum allegoriae" (*νόμων ἱερῶν ἀλληγορία*, „allegorische Auslegung der heiligen Gesetze") zu ausgewählten Stellen des 1. B. Moses in ca. 20 Büchern[1]), nämlich:
1.—4. über 1. B. M. 2, 1—3, 1a, 3, 1b—8a, 3, 8b—19, 3, 20—23, wovon aber das 2. u. 4. Buch fehlt.
5. (4. Schluß?) 3, 24—4, 1 = De cherubim et flammeo gladio (*περὶ τῶν χερουβὶμ καὶ τῆς*

[1]) Die Zahl ist unsicher, wie sich aus dem Folgenden ergibt. In der Überlieferung gehen unter dem Generaltitel nur 3 Bücher nämlich leg. all. I = 1. B. M. 2, 1—17, II = 2, 18—3, 1a, III = 3, 8b—19. Alles weitere geht unter Sondertiteln und wird so zitiert. Wahrscheinlich hat Philo selbst den Generaltitel nur für die Erklärung von 1. B. M. 2, 1—4, 25 festgehalten.

φλογίνης ῥομφαίας καὶ τοῦ κτισθέντος πρώτου ἐξ ἀνθρώπου Κάϊν).

6. 4, 2—4 = De sacrificiis Abelis et Caini (περὶ γενέσεως Ἄβὲλ καὶ ὧν αὐτός τε καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Κάϊν ἱερουργοῦσιν).
7. (Schluß von 6?) 4, 5—7 fehlt.
8. 4, 8—15 = Quod deterius potiori insidiari soleat (περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι).
9. 4, 16—25 = De posteritate Caini sibi visi sapientis et quo pacto sedem mutat (περὶ τῶν τοῦ δοκησισόφου Κάϊν ἐγγόνων καὶ ὡς μετανάστης γίνεται).
10. 6, 1—4 = De gigantibus (περὶ γιγάντων) und 6, 4—12 = Quod deus sit immutabilis (ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον), nur ein Buch.
11. 6, 13—9, 19 = 2 Bücher De testamento (περὶ διαθηκῶν), die fehlen.
12. 9, 20 = De agricultura (περὶ γεωργίας) 2 Bücher, von denen das 2., dessen Schluß fehlt, den Sondertitel De plantatione Noe (περὶ φυτουργίας Νῶε τὸ δεύτερον) führt.
13. 9, 21—23 = De ebrietate (περὶ μέθης) 2 Bücher, von denen das 2. bis auf Fragmente verloren ist.
14. 9, 24—27 = De sobrietate (περὶ τοῦ ἐξένηψε Νῶε od. περὶ ὧν νήψας ὁ Νῶε εὔχεται καὶ καταρᾶται), wohl nur fragmentarisch erhalten.
15. 11, 1—9 = De confusione linguarum (περὶ συγχύσεως διαλέκτων).
16. 12, 1—6 = De migratione Abrahami (περὶ ἀποικίας).
17. 15, 1 = περὶ μισθῶν (de praemiis?), nicht erhalten.
18. 15, 2—18 = Quis rerum divinarum heres sit (περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων ἐστὶ κληρονόμος καὶ περὶ τῆς εἰς τὰ ἴσα καὶ ἐναντία τομῆς).
19. 16, 1—6 = De congressu quaerendae eruditionis causa (περὶ τῆς πρὸς τὰ προπαιδεύματα συνόδου).
20. 16, 6—14 = De profugis ([de fuga et inventione] περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως).
21. 17, 1—22 = De mutatione nominum (περὶ

τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται).

[22. 18 ff. = De deo?]

23. [20, 3] 28, 12 ff., 31, 11 ff., 37 u. 40—41 = De somniis lib. I et II (περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους), urspr. 5 Bücher; von den fehlenden muß mindestens eins (= 20, 3) unserm lib. I vorangegangen sein.

II. Quaestiones et solutiones (ζητήματα καὶ λύσεις), dem Plane nach eine katechetisch-allegorische Erklärung zum ganzen Pentateuch, doch wahrscheinlich unvollendet. Erhalten sind die Fragen und Antworten zum 1. B. Mose (6 Bücher bis 1. Mose 28) und zum 2. B. Mose (2 Bücher von fünfen).

B. **Systematische Darstellungen.** Verschiedene selbständige, aber unter sich sachlich und formell zu einem kunstvollen Ganzen verbundene Arbeiten über das jüdische Gesetz:

I. a) De opificio mundi (περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιΐας), Prolog zum Ganzen.

b) Die βίοι σοφῶν zur Darlegung der νόμοι ἄγραφοι, nämlich:

1. De Abrahamo (βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος ἢ νόμων ἀγράφων τὸ πρῶτον ὅ ἐστι περὶ Ἀβραάμ).

(2. Isaak und Jakob, verloren gegangen.)

3. De Josepho (βίος πολιτικοῦ ὅπερ ἐστὶ περὶ Ἰωσήφ).

c) Darlegung der νόμοι ἀναγραφέντες, nämlich:

1. De decalogo (περὶ τῶν δέκα λόγων οἳ κεφάλαια νόμων εἰσίν).

2. De specialibus legibus (περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων εἰς τὰ συντείνοντα κεφάλαια τῶν δέκα λόγων α′β′γ′δ′):

α) de circumcisione, de monarchia lib. I et II, de praemiis sacerdotum, de victimis, de sacrificantibus;

β) von Schwur und Gelübde, de septenario, de cophini festo, de parentibus colendis;

γ) von Ehebruch und Unzucht, Mord und Totschlag;

δ) von Diebstahl, Falscheid, de iudice, de concupiscentia, de iustitia u. de creatione principum, „ein

sehr achtungswerter Versuch, die mosaischen Spezialgesetze in eine systematische Ordnung zu bringen nach den 10 Rubriken des Dekalogs" (Schürer)[1].

3. De fortitudine, de humanitate, de paenitentia (*περὶ ἀρετῶν ἃς σὺν ἄλλαις ἀνέγραψε Μωυσῆς ἤτοι περὶ ἀνδρείας καὶ εὐσεβείας καὶ φιλανθρωπίας καὶ μετανοίας*)[2], bildet mit dem letzten Traktat von 2) de justitia zusammen einen Anhang zu de spec. leg.

4. De praemiis et poenis und De exsecrationibus (*περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων* und *περὶ ἀρῶν*), Epilog zum Ganzen. — Sachlich gehört dazu auch:

II. De vita Mosis (*περὶ τοῦ βίου Μωυσέως*) lib. I et II, die in den Ausgaben hinter dem Traktat de Iosepho zu stehen pflegen.

C. **Vermischte Schriften:**

I. Quod omnis probus liber (*περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*), die 2. Hälfte einer den stoischen Grundgedanken von der Freiheit des Weisen behandelnden Schrift, deren verlorene 1. (*περὶ τοῦ δοῦλον εἶναι πάντα φαῦλον*) die Antithese enthielt.

II. Adversus Flaccum (*εἰς Φλάκκον*) und De legatione ad Gaium (*περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον*), der Rest eines 5teiligen apologetischen Werkes, das, vermutlich unter dem Gesamttitel *περὶ ἀρετῶν*, den Sieg des Glaubens und der Tugend über Gottlosigkeit und Laster verherrlichen sollte. Das Erhaltene entspricht dem 3. und 4. Buche. Die Titel sind mißverständlich, es müßte etwa heißen: de Flacco resp. de Gaio Iudaeos vexante, oder um der Sachparallele willen, die des Christen Lactantius gleichnamige Schrift bietet: de mortibus persecutorum.

III. De providentia (*περὶ προνοίας*) in 2 Büchern.

IV. De Alexandro et (?) quod propriam rationem muta animalia habent (*Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῶα*).

---

[1]) Wozu wohl als Teil der Traktat de nobilitate (*περὶ εὐγενείας*) gehört.

[2]) Auch Josephus hat eine Systematik der in den 5 Büchern Mose zerstreuten Materialien gegeben (Antiqu. 3, 90 ff. und 4, 176 ff.).

V. „Antisemitische Verleumdungen", so etwa könnte man den Titel ὑποθετικά einer nur fragmentarisch erhaltenen Apologie des Judentums übersetzen, vgl. Euseb. Praep. ev. VIII, 6—7 u. 11.

VI. De vita contemplativa (περὶ βίου θεωρητικοῦ ἢ ἱκετῶν [ἀρετῶν]), eine Verherrlichung der mönchischen Genossenschaft der Therapeuten. Die Echtheit der Schrift ist stark umstritten, noch mehr die von:

VII. De incorruptibilitate mundi (περὶ ἀφθαρσίας κόσμου). Ins Deutsche ist bis jetzt nur weniges aus Philos Schriften übersetzt, vgl. Biblioth. d. griech. u. röm. Schriftsteller über Judentum u. Juden, Leipzig I 1865, III 1870, IV 1872. L. Cohn, Die Werke Philos v. Alexandria, in d. utscher Übersetzung I. 1909, II. 1910 (Schriften der hellenistisch-jüdischen Literatur in deutscher Übersetzung, Breslau).

*Buch IV der Sibyllin. Orakel, ± 80 wohl in Kleinasien entstanden, und

*Buch V der Sibyllin. Orakel zum größten Teile, nach 70. — Auch die jüdische Grundlage des 1. und 2. Buches wird in diese Zeit gehören.

(Pseudo-Hystaspes, Verfasser einer jüdisch-apokalyptischen Schrift aus dem 1. Jahrhundert?)

Von den sog. Heraklitischen Briefen, einem Produkt der antiken Briefliteratur, gehören vielleicht zwei (4 u. 7) hierher wegen ihrer Herkunft aus jüdischen oder jüdisch beeinflußten Kreisen resp. wegen ihrer jüdischen Überarbeitung (herausg. von Bernays 1869 mit Übersetzung; zu Brief 4 vgl. jetzt Geffcken, 2 griechische Apologeten).

Die jüdischen Grundlagen der Offenbarung Johannes, die wohl alle der Zeit vor 70 zuzuweisen sind. — Mindestens dem 1. Jahrhundert n. Chr. gehören auch an:

Die jüdischen Grundlagen der Apostellehre (deutsch von Harnack 1893), eines Leitfadens christlichen Sittenlebens, in dem ein älterer jüdischer Proselytenkatechismus („Die beiden Wege") verarbeitet ist.

2. Jahrhundert nach Chr.

Die Septuagintarevision des Theodotion (nach der Überlieferung eines Proselyten aus Ephesus), wohl in der 1. Hälfte dieses Jahrhunderts entstanden; doch können

die Anfänge dieser revidierenden Arbeit an der griechischen Übersetzung ins 1. Jahrhundert hinaufreichen.

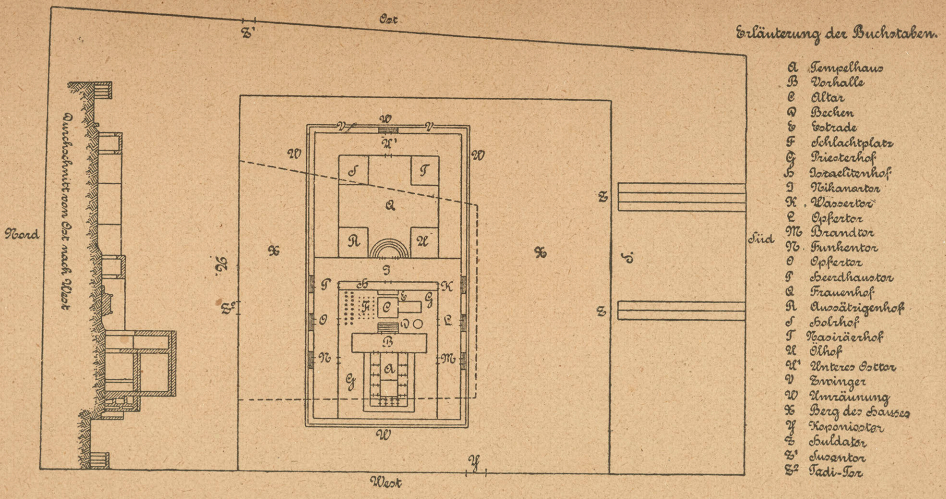
Die Septuagintaübersetzung des Aquila (n. d. Überlieferung eines Proselyten aus Pontus), unter Hadrian entstanden.

+ 200 n. Chr. erfolgte auf Grund von älteren schriftlichen Aufzeichnungen die Redaktion des aus den wissenschaftlichen Erörterungen der Schriftgelehrten hervorgegangenen Religionsgesetzes, die Mischna, die fast nur halachische Bestandteile enthält[1]) 6 Ordnungen mit zusammen 60 Traktaten — deutsche Übersetzung von Samter, D. Hoffmann u. a. 1887 ff.) Eine parallele Redaktion ist die sog. Tosephta. Die weitere gelehrte Bearbeitung dieses Materials erzeugte die Gemara, die zusammen mit der Mischna den Talmud bildet (paläst. Talmud 4. Jahrhundert, babylonischer T. 5. Jahrhundert. — Deutsche Übersetzung des letzteren, von Goldschmidt, im Erscheinen begriffen, 1897 ff.). Der Talmud enthält Halacha und Haggada (Übersetzung der haggad. Stücke von Wünsche, jerus. Talmud 1880, paläst. T. 1886—89).

Ins 3. bis 8. Jahrhundert fällt die Redaktion der Targume, d. h. der aram. Übersetzungen resp. Umschreibungen der alttestamentlichen Schriften, und zwar der Targume zu den 5 Büchern Mose (Targ. Onkelos und Targ. Jeruschalmi I u. II) und zu den Prophetenschriften (Targ. Jonathan).

In dieselbe Zeit, zum Teil aber noch viel später fällt die umfangreiche Midraschliteratur, d. h. die Kommentare halachischen oder haggadischen Inhalts zu einzelnen Büchern des Alten Testaments — manches davon übersetzt von Wünsche in der Bibliotheca rabbinica, vgl. auch Winter und Wünsche, Die jüdische Literatur seit Abschluß d. Kanons I—III 1884 bis 1896 — und sonstige haggadische Literatur. Allen diesen Erzeugnissen des späteren Judentums liegen Überlieferungen der älteren Zeit zugrunde, so daß auch noch die mittelalterlichen Schriften für die neutestamentliche Zeit charakteristisches Material bieten.

[1]) Eine Ausnahme macht der o. S. 31 erwähnte Traktat „Sprüche der Väter", der ethische Sentenzen angesehener Schriftgelehrten aus der Zeit von ca. 300 v. Chr. bis ca. 200 n. Chr. enthält.



Studie zum Plan des zweiten Tempels,
entworfen von Professor D. Dalman in Jerusalem. (Paläſtina-Jahrbuch V.)

VWV